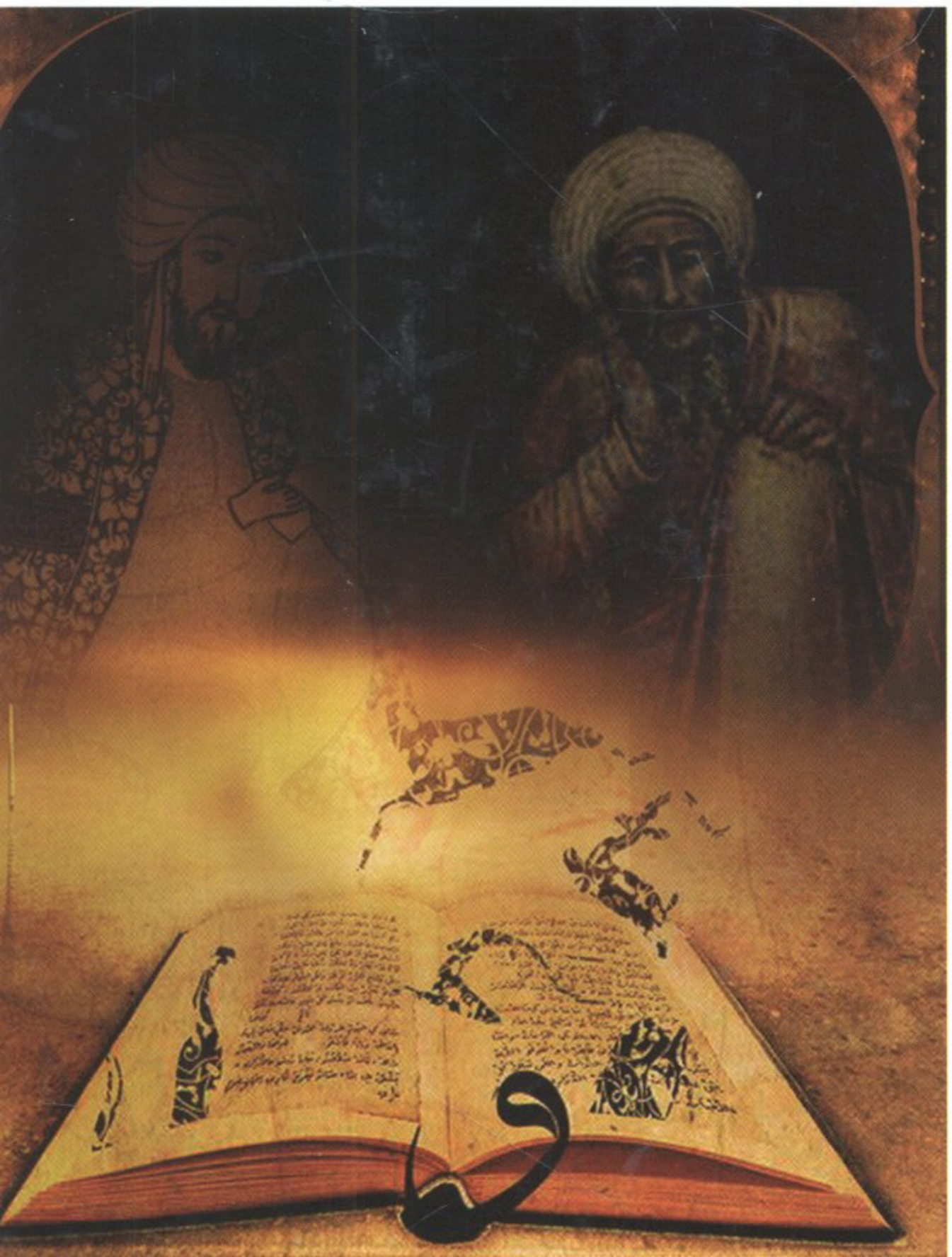
المركز العلمي العراقي ــ بغداد

# الفكر الفلسفي عند العرب

د.جعفر آل ياسين



61

# الفكر الفلسفي عند العرب

دار ومكتبة البصائر
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت

009613210986 - 009611547698
Email: iraqsms@gmail.com
Email: iraqsms@windowslive.com
Email: iraqsms@ymail.com
www.daralbasaer.com

طبع في لبنان

د. جعفر آل ياسين

# الفكر الفلسفي عند العرب

المركز العلمي العراقي – بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم


الكتاب الفكر الفلسفي عند العرب

المؤلف د. جعفر آل ياسين

دار النشر دار ومكتبة البصائر - بيروت - لبنان

الطبعة الاولى

تاريخ الطبع 2012

الاخراج الفني ليث عباس علي

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد 534 لسنة 2012



جميع الحقوق محفوظة للمركز العلمي العراقي



البريد الالكتروني

sci.studies@yahoo.com



المركز العلمي العراقي

## الاهداء

إلى ولدي الحبيب بلسم

ويا لك من بلسم يشتفى بهِ

حين لا يُرتَجى بلسمُ

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanerab.com
رابط بديل

## المحتويات

**تصدير** 13

رأي المؤلف في التراث- المفهوم الحركي للتاريخ- النظرة الصائبة للتراث- كيف نزن التراث- مواقف السلف- أحكام سلبية- أين العيب- معقول ولا معقول- ظواهر وأساطير- مواقف السلف منه- المثالية المسرفة- نقد بعض المعاصرين للتراث- خطورة التزوير والتحريف فيه- التراث ضرورة حتمية- مواقف المستشرقين المتعسفة- رأي أخير.

**قضيتان وحل** 23

المنهج النقدي للتاريخ- الفكر الديني وانحناءاته- حاسة الاجتهاد-الزامية النقد- صور ومواقف- رأيان مستقطبان- طريقة التخريج- تباين السبل- الأسانيد ووسائلها- حجج وغايات شكلية- ضعف في الهدف والغاية- الطريق النقدي الذي نريد- مفاهيم حضارية- صفة الاسترسال النقلي- محاولات التدوين- عواطف ونزوات شخصية- تعسف السلطة- أين هو الحل؟- منهجية الشك العلمي هي السبيل اللاحب.

تراث متنوع- أهداف وغايات- أصالة هذا الفكر- دلالة الابتكار فيه- الإبداع عملية منفصلة متتالية- سبيل التحليل والتركيب- الأصالة تتفق نوعاً وتختلف كيفاً- نسبية الأصالة- مفهوم الاصالة في الفكر العربي- مجالها في العلم والفلسفة- العقل هو طريق الأحكام- معنى التجديد في الفكر- دلالة النقد

الباطني- من الداخل الى الظاهر- تشعّب المواقف- القرآن منبع أصيل- ثنائية السماء والارض- نظرة ميتافيزيقية جديدة. مفكرون أحرار- ليسو هم إمعات للحاكمين- نماذج صادقة من مواقفهم- رأي للدكتور طه حسين- أين هو المنهج؟- تنوع الوسائل- منهج الأصوليين- منهج الفلاسفة- الجمع بين المنهجين.

عالمٌ صغير 51

لا فلسفة بدون حضارة- مستوى الفلسفة في التعميم- صلتها بالدين- الفكر الفلسفي العربي نتيجة حضارية- وسيلة التواصل الحضاري- منابع وأصول في النقل- اسكندرية الاسكندر- العمق الفلسفي في المدينة- صور للفكر واشراقه- الموقف إزاء أفلوطين- الأفلاطونية الجديدة نبتٌ شرقي جديد- هجرات متعددة مختلفة- مزجٌ حضاري بين الغرب والشرق- انفتاح حضاري واسع- السريان حملة الثقافة الجديدة- مواطن الفكر الفلسفي- مشاعل فكر وتنوير- ارهاصات فكرٍ عتيد- رأي ابي حيان التوحيدي- رأي الفيلسوف الفارابي.

فكر وتفلسف 67

إشراقة الإسلام- جاهلية انقرضت- تجديد وتوليد- دين عقلاني هادف- قضايا فكرية وعقائدية- أين هي المشكلات؟- حرية الإنسان وقدره- مسارب ثلاثة للحرية- تحديدها ومساربها- جبر ميتافيزيقي- تحليل للفعل في منظور الكسب- صورة جديدة لنظرية وسطى- قضية النهي- نتائج الاستقطاب في

الرأيين- سلبٌ وايجاب- قتل سياسي في الإسلام- رأي صاحب الامتاع والمؤانسة- ظواهر من التراث القديم- حكم المؤلف في نظرة معاصرة.

عودٌ على بدء- مدرسة الحسن البصري- الريادة في الفكر الفلسفي- المعتزلة تاريخاً وفكراً- مواقف وتصورات- دلالة كلام الله- مشكلة الصفات- صفات الذات والافعال- مسارب اخرى- مفهوم الأصلح والألطف- أين هو ميزان الحُسن وميزان القبح- وسائل في الاحكام والغايات- المعاني والأحوال- أصول خمسة- التوحيد- العدل- الوعد والوعيد- المنزلة بين المنزلتين- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- حكاية خلق القرآن- صور مأساوية مفجعة- رسالة المأمون الى قائد شرطته في بغداد- محنة ابن حنبل- رأي الجاحظ في المحنة- أين هي الحقيقة- ظواهر ومواقف سلبية- إحنٌ ومحن وخصومات- حكم المؤلف ورؤيته.

ظهور علم الكلام- التباين في حدوده ورسومه- رأي الطوسيين- رأي الغزالي- علاقته بالمنطق- أسباب تسميته بعلم الكلام- رواده الأوائل- الاشعري تيار جديد- افكاره الكلامية- نظرية الكسب- لا يمثل التيار النظرية الوسطى في حرية الانسان- دفاع ظاهري عن نظرية الجوهر الفرد.

إلتقاء وتلاحم حقيقي- حضارات وحضارات- اقتباس ونقل وترجمة- اتجاهان متلاحمان عام وخاص- طبيعة الترجمة- صرامتها ودقتها- رأي للمؤلف في أسلوب الترجمة- أدب مفلسف.

التحريف والانتحال- صور منهما- أهداف وغايات- العامل الديني- مشكلة كتاب ايثولوجيا- التأثير والانطباع- غلبة التركيب على الفكر الفلسفي عند العرب- دفاع الفلسفة في الاسلام- ليست فلسفتنا أفكار أرسطوطاليس- لنا منهجنا ولنا طرائقنا- نماذج من الاجتهاد الفكري يمثلها ابن سينا وابن تيمية.



الفلسفة (موقف) فحسب- تحديدٌ وتأصيلٌ في الرأي- جوانب من منهجية هذا الفكر- تطلعات وآراء- التجربة صفة رئيسة في العلم العربي- آراء علمائنا في ذلك- ابن الهيثم- النظام المعتزلي- نحن حَفَظة التراث اليوناني- نماذج من العلم العربي- حضارة الغرب وليد لحضارة الإسلام.

موقف الفلسفة من الدين في الإسلام- تفريق ضروري بين الفلسفة والزندقة- ليست هذه تلك- الفلاسفة ناصروا الاسلام بطرائقهم الخاصة- العقل هو وسيلة الدفاع- هو محور الانسان بعد الله.

تاريخية الفلسفة لم تنته برحيل ابن رشد- ممثلو الفلسفة بعد الرشدية- تراث ضخم يجب دراسته- سقراط حد فاصل بين مرحلتين- ابن رشد حد فاصل بين فترتين.

عودٌ على بدء- أهو فكر عربي أم إسلامي، أم شيء آخر- وسائل الحكم عليه- الفكر واللغة فرسا رهان- فكرنا هو لغتنا-

لغتنا هي فكرنا- إذن هو فكر عربي أصيل- دحض قاعدة الجنس- هذا هو الطريق.

**وسائل وغايات** 157

من هم نقلة الفكر- ريادتهم في الترجمة- تراثهم السرياني- لغتان في النقل- سريانية ثم عربية- مؤسسات فكرية- بيت الحكمة- مصادر أصولية رئيسة- نشاطات في الترجمة- فكر يوناني بلسان عربي- موقفنا من المستعربين- الوارد والصادر- تراث أفلاطون- تراث أرسطوطاليس- تراث متنوع- أين نحن من هذه الصورة- دعوة إلى التجديد والتنقيب- نهاية المطاف.

## تصدير

1- كان لي قبل هذا البحث كتاب صدر بعدّة طبعات في بغداد وبيروت؛ يحمل عنوان: (المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب). ولكنني وجدتُ - بعد فترة من الزمان - أنَّ (المدخل) هذا يحتاج إلى توضيح وتفصيل وتأصيل، وإلى مزيدٍ من البسط. وقد أشار عليَّ بذلك أيضاً صديقنا الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور في رسالة له مؤرخة في 1978/11/16 بمناسبة صدور الطبعة الأولى منه، فرأيتُ أن أضع كتاباً جديداً تحت عنوان: «الفكر الفلسفي عند العرب» تضمن (المدخل) مع زيادات كثيرة اقتضاها البحث المذكور بسطنا من خلالها العديد من الأفكار وأوضحتُ أموراً ينبغي إيضاحها وتفصيلها. وقد التزمتُ - في الوقت ذاته - عناوين فصول (المدخل) دون تغيير أو تحوير، وبقيتُ حريصاً كلّ الحرص على طريقتي المنهجية لأنّها هي الأساس القويم في فهمنا للتراث؛ بل هي الوسيلة السليمة التي تقودنا إلى الغاية التي نقصد، والرحاب الذي نروم. ولهذا كان لكاتب هذه الصفحات رأيٌ يتبناه بخصوص تراثنا الفكري عامة والفلسفي منه خاصة، لا يجد مندوحة من الإشارة إليه قبل الولوج إلى الهدف الرئيس، لأنَّ هذا الرأي - في تصوره - يحدّد مَعْلماً بارزاً من معالم حضارتنا الإنسانية.

فليس المقصود - بَدْءاً - في الدعاوة إلى بناء التراث ودراسته علمياً ومنهجياً، هو الاندفاع نحوه بروحٍ عصبيةٍ سلفيةٍ تحاول أن تضع الحواجز التأريخية لسدّ منظور الحاضر بغية إظهار الماضي كأنه (الدُرّة) المكنونة التي تحمل كل المقومات الطبيعية منذ وجدت

البشرية على وجه هذه الأرض!. تلك في نظرنا نزعة الفاشلين في فهم التراث، لأنَّ النظرة إلى الماضي يجب أن تكون وسيلة لبناء الحاضر؛ لا سبيلاً غائياً وغيبياً فحسب؛ فالأول من الموقفين جمودٌ وتمسكٌ وخنوع، وأما الثاني فصيرورةٌ وتصيّرٌ نحو فهمٍ تقدميّ يدرك المرحلتين ويميّز بين الاتجاهين؛ فلا ينسحب الأول منه على الثاني، بل يرتبط به ارتباطاً عضوياً يسقيه من حياته الحاضرة بما يدفع به إلى البناء والاستمرار والديمومة.

إنَّ المفهوم الحركي للتاريخ ليس واضحاً في موسوعاتنا الفكرية التي ورثناها، وبسبب فقدان هذه الصورة وقع الباحثون فريسة أحكامٍ عشوائية ناقصة، لا ينفذ من خلالها إلى طريقٍ سويٍ لاحبٍ يقود إلى الرأي السليم. في حين أنَّ استكشاف هذا المفهوم الحركي باطنياً أمرٌ يُحقق أهمية بالغة الخطورة غير يسيرة المنال؛ لأنّها تعتمد فهم العُمق النفسي للمؤرخ ذاته وطبيعة الحال التي يصورها لنا مرتبطة بمكانها وزمانها المعينين!. فنحن حين نتفحص التاريخ السياسي والاجتماعي لحضارتنا يعترونا الانبهار ويركبنا الدَّهش إذا قارنا التراكم الذهني في مواقف القدماء ومواقف المحدثين في نظرتهم العامة والخاصة لرجال الإسلام وقادته!. ولتوضيح ما أعنيه هنا؛ أسوق صورة تبسّط الحركية التاريخية التي أقصدها: ففي التيارات الفكرية، في الصدر الأول للإسلام، ظهرت اتجاهات متعددة ومتقابلة (سنشير إليها في المستقبل) كانت في شكلها الظاهري تمثّل العقلانية تارة، أو السلفية أخرى، أو موقفاً وسطاً بينهما. ولكنها كانت - في مضمونها الحقيقي - حصيلة لصراعٍ سياسي وفكري وعقائدي وقفت تلك الفئات يومذاك، بكل

صراحةٍ وقوةٍ وعزمٍ وحزمٍ وحرية رأي، تناقش وتحاجّ وتبرم وتنقض، لا تخشى«في الله» لومة اللائمين: فهناك مَنْ حكم على إيمان علي عليه السلام - وهو المثل الأعلى في الاسلام بعد رسول الله (ص) وخليفة المسلمين على الأرض- عند نشوب المنازعات بينه وبين عائشة مرة، وبينه وبين معاوية بن ابي سفيان مرّة أُخرى، أجل هناك مَنْ تجرّأ، بعد مرحلة التحكيم، أنْ يحكم عليه بما لا يليق أنْ يحكم به على خليفة المسلمين غير منازع!.

تُرى كيف تجرّأ أولئك القوم على موقفٍ كهذا يمسّ علياً، المسلم الأول وحامي حمى الإسلام بسيفه وقلبه ولسانه؟ وكيف جرؤ أولئك أيضاً على تكفير عائشة زوج الرسول الأكرم وابنة الخليفة الأول، والطعن بإيمان طلحة والزبير؟. والإسلام بعد لم يزل طري العود غضّ الإهاب رقيق الجانب!.

أجل، إنها النظرة الواقعية للأُمور؛ دون تراكمٍ زمني يحول بينها وبين القول بما يراه الناس أو بعض الناس، وتنتهي إليه العامة سواء كانت تلك النتائج صادقة أو كاذبة أو مفتعلة.

إنّنا نريدها إذن، حركية تاريخية ترتفع الى مستوى الأحكام، كما كان عليه الصحابة والنخبة من القدماء؛ كي نسبر في ضوئها عناصر الموروث من الحضارة وإنجازاتها.

تلك هي حقاً، صفة او حال يعانيها الباحثون في تراثنا، وتتباين عليها أحكام مواقفهم واجتهاداتهم، فقسمٌ منهم نظر اليها بمنظار صنعته له حضارة القرن العشرين ليستكشف به حضارة القرون الخوالي!. وشتان بين آلةٍ صناعيةٍ للكشف، وحكمٍ عقليٍ نيّرٍ

السطح منه فحسب.

وليس من النصَفَة في شيءٍ أن نزن هذا الفكر الموروث بموازين من الفكر الحديث أو المعاصر، فنضع كلّاً منهما في كفة مكيال؛ لنحكم بسبيلٍ من الجديد على القديم، ونعكس الحاضر على الماضي، ونصبغ التراث باللون الذي يساير أذواقنا اليوم؛ كما يفعل محترفو المسرح على خشبته سواء بسواء!. ذلك في نظرنا سبيلٌ وعرٌ شائك في الحكم على التراث؛ بل الأسلم والأكثر موضوعية أنْ نزن القديم بقدمه، ونحكم عليه بظروفه، وننظر إليه بعين أهله. ومتى ما استقام الحكم أمام أنظارنا، وظهرت أوجه النقد الهادف بارزة واضحة، عند هذا حقّ لنا أنْ نختار لأنفسنا خير هذا التراث ونصرف عنّا شرّه، ونترسم السبيل الصحيح منه وما يساير روح العصر، ونترك الصور الحائلة التي لا نريد، ونستخلص منه الفكرة التي تخلق لنا عناصر الربط التقدّمي بين الماضي والحاضر، ونجعل منها أداة صلةٍ تتحرك دائماً نحو التجديد والإبداع.

فتراثنا في الحالين، لا يخلو من (معقولٍ) ومن (لا معقول). وقد تلحق الصفة الأخيرة علوماً لها مكانتها في نفوس المثقفين والمتعلمين؛ كالنحو العربي مثلاً؛ فهل من المعقول أن نقرّ قول بعض القدماء من أنّ النحو يُذهب الخشوع من القلب، أو كقولهم «مَنْ أحبّ أن يزدري الناس كلّهم فليتعلم العربية!»، إلى آخر هذه الأقوال الباطلة!. وقد لا يختلف الأمر إذا قيس إلى مواقف بعض مفكرينا وتقبلهم للأسطورة في حكاياتهم التاريخية؛ مما يأباه الذوق السليم والعقل الراجح!.

أجل، هل هذا ممّا نقبله حقاً؟ إنّه لا ريب من اللامعقول الذي تعافه النفس ويرفضه العقل وتتنكر له الحضارات.

تلك هي الصورة المضيئة التي نريدها للتراث، على الرغم من أنَّ مواقف بعض مفكرينا من السلف انطلقت من جوانب متباينة في نزوعها وأحكامها؛ فتارةً هي مواقف لتاريخ الحاكمين وحاشيتهم، وتارةً هي عرضٌ لغزواتهم وحروبهم، وأخرى هي ذكرٌ لمغنيهم وأغانيهم!. ومن خلال هذه المواقف يستطرد المؤرخ ليضع اللمسات الخفيفة على مفكرٍ من هنا وفيلسوف من هناك. ولا نجد - إلاّ في الأقل النادر - عرضاً حقيقياً واقعياً للوضع الاجتماعي والسياسي الذي يمارسه الناس (باستثناء أعمال ابن خلدون وابن الأزرق ومن تبعهما من الخلف). ومن هنا نجد أنَّ هذا المنظار الصناعي لا يصلح للنفوذ الى كوامن هذا الخليط، بل يحتاج الأمر إلى يقظةٍ فكريةٍ، ومنهجٍ علمي دقيق، يتيسر عن طريقهما الحكم بشكلٍ إيجابي سليم.

2- والذي نحن زاعموه هنا أيضاً أنَّ فهم التراث فهماً سلبياً هو من أكثر السُبل تعسفاً في الحكم عليه؛ لأنّه يؤدي حتماً - وبطريقةٍ جدليةٍ ساذجةٍ - إلى نفي صوره الصادقة، والانتهاء به إلى نبذه وراء ظهرانينا. وسيؤدي هذا الموقف - بطبيعته - إلى الجمع بين نقيضين؛ تحجرٌ في فهم التراث من جهة، ومحاولة لإحيائه بشكلٍ مثالي من جهةٍ أُخرى في حين أنَّ العقل يحكم أنّه لا يجتمع على صدقٍ نقيضان!.

ومن صور هذه المثالية المسرفة في إحياء التراث، ما نلمسه من أحكام بعض الباحثين الذين تصوروه كأنه عادية من عوادي

الدهر، ينبغي الحفاظ عليها في متاحف الفنون والقرون!، متجاهلين أنَّ فهم التراث لا ينهض ولا يستوي عوده عن طريق هذا الصراط المبتسر، بل يجب علينا أن نكون إيجابيين نحوه كي يتسنى لنا الحكم عليه حكماً موضوعياً بعيداً عن خلفيات الذات وتصوراتها الخاصّة، ونتخلّص من ترسبات السلبيات التاريخية المناهضة لروح العصر؛ والتي تبدو- أعني تلك السلبيات - كأنها حجر عثرةٍ في سبيل فهمه وإدراكه إدراكاً واقعياً.

وليس العيب - في تصورنا - في تلك السلبيات التي خلّفها لنا التاريخ فحسب، بل العيب أيضاً في أحكام بعض الناقدين المعاصرين ممّن أدركوا التراث إدراكاً مقلوباً، فحسبوا أنَّ كل دراسةٍ له أو عليه يجب وأدها وإبعادها عن الطريق، لأنها في نظرهم لا تساير (صرعات) العصر القائم ومتطلباته!. ونسي هؤلاء المتزمتون في عصريتهم أنَّ عناصر الفكر التقدمي الحديث هي بحدّ ذاتها ثمرة لجذور ذلك التراث، ولولا الأصل لم تكن الثمرة، بل لولا هذا التراث لأضعنا أنفسنا في غربةٍ موحشةٍ لا نهاية لليلها الطويل!.

إنَّ كلّ ثورةٍ فكرية أو اجتماعية أو سياسية في العالم الحديث أو المعاصر تتبنى التراث أساساً رئيساً في مناهجها وخططها، لذا فالسلبيات التي ينادي بها بعض المنحرفين لا تمثّل سوى آراء فردية خاصّة، يعود صداها على أصحابها، ولا تعطي الصورة المشرقة لما ندعو له من الالتزام بالتراث الذي ذكرنا.

ولعل من أخطر ما عاناه تراثنا الفكري، قديماً وحديثاً (التزوير) الذي حاوله أشخاصٌ تختلف ميولهم وغاياتهم وطرائق

وسائلهم، وتتباين مواردهم ومصادرهم: فتارة هم الحكّام والسلاطين أنفسهم، وتارةً هم إمّعات بيد هذا أو ذاك من مضللي التاريخ وسارقيه. فأعلنوها حرباً فئوية عشواء لا تُبقي ولا تذر، ولا منفذ لها سوى أحقادهم ونزواتهم ونزعاتهم الملتوية، فأشاعوا عملية التحريف في كل ما هو جليل ودقيق من مذاهب السلف والخلف، غير متورعين ولا وجلين من أحكامهم هذه وضلالاتهم تلك.

وعلى الرغم من هذا؛ بقي التراث الحقّ أقوى عوداً من جميع أولئك الممرورين الناكثين، لأنّه ينبع من عينٍ صافيةٍ لا عشوة فيها ولا ظلام.

ولستُ أظنّني بحاجةٍ إلى التوكيد أيضاً بأنَّ هناك نحواً من التزييف الفكري لهذا التراث أسهم في تكريسه وتثبيته بعض ضعاف النفوس من المستشرقين الذين تنادوا إلى تقديم رؤيةٍ تقليديةٍ ساذجة، تدّعي أنَّ الفكر الفلسفي في الإسلام هو صورة ظلّية محنّطة المعالم للفكر اليوناني ومدارسه المختلفة، وأنَّ الفلسفة العربية لا تمتلك جدّة ولا ابتكاراً!. وزيد على هذا مَنْ حاول منهم إفراغ الإسلام وفكره من مفهومهما العقلاني، بحيث عادا لا يحملان أيّة دلالةٍ حضاريةٍ متميّزةٍ بالقدرة والتجديد والإبداع.

وأسوق لهذا الموقف صورة واحدة من صور متعددة لا على سبيل الحصر: فمثلاً يرى المستشرق الألماني كارل هينرش بكر «إنّه لما كان قد نظر إلى الإسلام باعتباره شيئاً جديداً كلّ الجدّة، واعتبر من جهةٍ أخرى أنَّ الدين والحضارة شيء واحد، فقد نشأت أسطورة حضارة العرب، تلك الأسطورة التي ألقت غشاء على عيون المؤرخين فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة،

وهي أنَّ الحضارة القديمة قد استمر حاملوها هم حاملوها الأصليون، واستمر مسرحها هو مسرحها، ذلك أن الإسلام كان هو الأجنبي الغريب الذي أراد أنْ يغزوَ العالم القديم المتأخر، ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم من تفوقٍ وسمو، ولَمْ يستطع أنْ يجعله عربياً إسلامياً إلاّ في الظاهر فحسب!».

إنَّ الهدف من مواقفهم تلك هو إضعاف جوانب المؤشرات الحضارية في تراثنا الواسع وإعطاء صورة مهزوزة حائلة لنتاج مفكرينا وعلمائنا، لسدّ ثغرة النقص التي يعانيها هؤلاء في أحكامهم المزيفة، ولدفع دعاوة أنَّ الحضارة الإسلامية كانت همزة الوصل البنّاءة بين حضارة الغرب القديمة ومدنيته المعاصرة.

ورغم هذه الظلامة التي ألحقها بعض المستشرقين بالفكر العربي، فإنَّ الجذور الحيّة في النفوس الطيّبة لا يمحقها إرهاص المتعسفين والحاقدين، بل تبقى تستعر شعلتها الوقادة لتضيء الطريق من جديد، وكان من صورها إنصاف الآخرين من المستشرقين ممّن أدركوا حقيقة هذا الفكر ومجال أصالته وعمق جدواه، فكانت أحكامهم في هذا السبيل صوًى تضيء للضالّين مسالك السبيل، وتنصف أصحاب الحقّ من الناكثين عليه وعلى تراثه.

ومن طريف ما وقفنا عليه في هذا المجال رأي للكاتب المغربي المعاصر عبد الكبير الخطيبي يحدّد حكمه على الاستشراق الحديث فيقول: «إنَّ الاستشراق ظلَّ متجذراً في الميتافيزيقا الغربية، بل أسيراً لها في مفاهيمه وتصوّراته للشرق. ونتيجة لذلك أُضيفت على الشرق خصوصيات وصفات ومميّزات لا يمكن

التفكير فيها، من ضمن الفارق القائم فعلاً بين الشرق والغرب، وصارت العروبة تتميّز بروحانيةٍ كبيرة، وموازاة لذلك بحسيّةٍ جامحة. أمّا الإسلام فقد عُرف بتعالٍ لاهوتي، حيث جعل ماسينيون من الحلاّج منقذاً مسيحياً، أي أنّه بكلّ بساطةٍ نصّر الإسلام. إنّ الاستشراق لن يتحرّر من الميتافيزيقا إذا اكتفى بمتابعة الإيديولوجيا السائدة في عصره. والتحرّر الحقيقي له لا يبدأ إلاّ بنقد تلك الأيديولوجيا!».

رأيٌ يسوقه الكاتب المغربي لا يخلو من طرافةٍ كما وصفنا، محاولاً الإشارة فيه الى الداء والدواء معاً.

في ضوء هذه النظرة الفاحصة المعاصرة التي أوضحناها من قبل؛ ينبغي لنا أنْ نزنَ التراث ونحكم عليه. وفي ضوء هذا التخطيط وضعنا الموقف العام لهذا الفكر الفلسفي؛ متوخين البساطة في العرض والوضوح في التحليل، والاجتهاد في الرأي عند الحاجة إليه.

3- وأخيراً، فمن صدق الوفاء عليَ أنْ أشكر صديقي الأستاذ عبد الرضا صادق لقراءته المتأنية لنصّ الكتاب، ومعاناته لألفاظه ومعانيه. ونرجو أنْ يكون هذا العمل مقدمة نحو دراسةٍ شاملةٍ موسّعة عن المفكرين العرب ومذاهبهم الفلسفية في القريب العاجلِ إنْ شاء الله.

والله ولي التوفيق

جعفر آل ياسين

# قضيتان وحل

4- قضيتان هنا في طريق دراستنا القائمة:

أولاهما موقفنا من المنهج النقدي للتاريخ والفكر العربي عامة، وأُخراهما أصالة هذا الفكر- نعني فكرنا الفلسفي- ومدى الابتكار فيه.

نحن نعلم- باديء ذي بَدْء- أنَّ الفكر الديني يتميّز في مرحلة التطور والظهور بكثيرٍ من الانحناءات التاريخية التي يُثار حولها الجدل العقائدي على صوره المتباينة المتضاربة. ولعل المنحنى العام في واقعه لا ينهض إلاّ على كيفيّةٍ في الذهن تتلبس أوجهاً غريبة الاطوار، كثيرة القلق، تعتمد القياس الفردي تارةً، أو النصّ الجلي تارةً، أو الظرف السياسي والاجتماعي أُخرى. ملتزمة كلّ الالتزام بما يتعاور تلك جميعاً من سلبٍ وإيجاب، أو خطأ وصواب!.

و(الحكم) هنا: يقوم على مدى حاسّة الاجتهاد المستنبط من الرواية، مضافاً إليه النقد التاريخي للمنحنى ذاته. وللمصطلح- في مرحلة التحقّق هذه- ميزةٌ يفتقر إليها المحدّثون في كثير من تتبعاتهم ورواياتهم، لأنَّ الحروفية (إنْ صحّ هذا التعبير) لم تكن يومذاك مستكملة لأدواتها بالمعنى العلمي الذي نريد، فكانت مضطرباً للأهواء والزيغ والبدع؛ فأقامت الدليل التاريخي على نقيضه، أو استندت فيه إلى حكمٍ مبتسرٍ فاسد الحدود ضعيف السند!. ولسنا ننعى على أولئك الرواة وقوفهم دون هذه الحروفية المعطلة،

فللتطور الذهني أثره البارز في وسائل التحقيق والاستيعاب، حيث كان التطور نفسه لم يزل في مرحلة لا يجوز لها الحكم بمنطق العلم وآلته.

وبدت فكرة النقد هذه، غبَّ قرون عديدة، وقد انغمرت فيها تلك المنحنيات الفكرية والتاريخية تحت وابلٍ من النسيان والتجديف، والوضّع والمسّخ، والحذّف والنسّخ؛ على الرغم من أنّها ظهرت في كتب التجميع أكثر اتساقاً منها في مكانٍ آخر. وهي- في طورها هذا، لم يمضِ عليها غير زمنٍ يسير؛ كانت تنتقل الحادثة خلالها على الاستظهار، من ذهنٍ الى ذهن، ومن فمٍ الى آخر، فيشذّب العامل الاجتماعي منها جوانب مختلفة، فيبعد ما يشاء؛ ويقرّب ما يشاء، ويبرم تارة، وينقض أخرى. فبرزت تلك المنحنيات- مع ما رافقها من الانحراف- أكثر التواء وأكثر عمقاً في سيرها المواكب للحضارة الفتية عصر ذاك!. وكان لها أنْ تعارض، وكان لها أنْ تصفح وتعفو، وكان لها أنْ تركن إلى الصمت أو تثور عليه. ولكنها- في كلّ أولئك- غلبت عليها المعارضة؛ فعارضت في طرفين مستقطبين: طبيعتها المنطلقة من جهة، والقوّة الظاهرة عليها من جهة أخرى. ففي الأولى اختارت فبذرت في أعقابها بوادر التحيّز، وفي الثانية دفعت بأصحابها أو القائمين عليها الى الكتمان والتحرّز؛ فاصطنعت منهما دليلها ومنهجها!. ولم تخلُ تلك المعارضة- على حدّيها المتقابلين- من طرافةٍ وجدّة؛ أينعتْ ثمارها حين انحدرت في أعقاب الزمن وخلال العصور، فأثار حولها المعقّبون والناقدون من الأبحاث جانباً ممتعاً ومثيراً، نقف منه اليوم موقف الدَّهش والإعجاب والتقدير!.

وكان لهذا التراث- والفكري منه بصورة خاصة- في فترتنا المعاصرة مجال التحدّث عنه أكثر من غيره من الاتجاهات الأخرى؛ لأنَّ الحديث عنه لمّا ينتهِ بعد، ونحمد له هذا، لأنَّ النهاية هنا جمودٌ في الذهن وتحجّرٌ في العقل، نربأ بهما عن حياتنا الصاعدة التي نرجو لها أن تتفيأ ظلال التراث الضخم، ملتزمة جانب الخير فيه، معتبرة بحوادثه المتعاقبة، ملتحفة عنصر النقد العلمي الموجّه للحياة، متجنبة الوسيلة المترهلة في قيام الدليل والبرهان، متخذة صفة المنهجية الحكيمة في تخريج الحُجّة أو إثبات النقيض. والتخريج هنا لا يقوم كحكومةٍ سليمةٍ بذاته ما لَمْ يتصف بناحيتين: أولاهما تنهض على التمحيص الداخلي للنّص تمحيصاً تظهر فيه- وبشكلٍ منهجي- جوانب القوة والضعف؛ بحيث لا يعوز الباحثين سلامة الدليل عليه، والأخرى تنهض على الفحص الخارجي- إنْ اعوزت الحجّة قيام الثانية- فيُعتمد عندئذ النّص المقابل له ظاهراً وباطناً. وأكثر ما يُتخذ السبيل الثاني طريقاً لقيام قياس (الخُلْف) في تخريج الدليل، ونعني بالخُلْف هنا إثبات الأصل ببطلان النقيض، وهو منهجٌ متّبعٌ في التحقيق بصورةٍ واسعةٍ قديماً وحديثاً، وإنْ لم يتقيّد أصحابه غالباً بالطريقة العلمية. وقد استغله الفكر الفلسفي في الإسلام استغلالاً جيداً خاصة على يد الأستاذ الرئيس ابن سينا (ت428هـ)- وفي الفترة المعاصرة كان استعماله بدلالة (البرهان المباشر) في الرياضيات فحسب[1].

---

[1] انظر كتابنا: فلاسفةٌ يونانيون- بغداد 1985، الطبعة الثالثة، ص58- 59.
وكذلك قارن:
A. tarski: An Intraduction to Logic- Newyork, 1954, p. 159.

5- ونحن نعلم أيضاً أنَّ الأسانيد لا تقوم دليلاً كافياً عند جميع المتتبعين والباحثين إلاّ على سبيل الأخذ بما يذهب إليه الطرف المخالف للواقعة التاريخية، ولا مندوحة من ذكرها والإقرار بمنحنياتها، ملتزمين المنهج النقدي الذي أشرنا إليه. ونحن حين نقرّر تلك الصفة القلقة في النّصوص؛ لا نريد الطعن فيها، أو الإجهاز عليها، وإنّما لنسجل هنا صفة أخرى من نعوت البحث العلمي، لا تنهض على عبودية الالتزام بكتبٍ معيّنة لا حَيَدة للباحث عن نصوصها أو الهرب من أساطيرها، بل ندعو إلى قيام نقدٍ بنّاء ينهض على حريةٍ في الفكر غير معطّلة، واجتهادٍ لا يعتمد شواذ الحكايات والشعبذات!.

ولنا أنْ ندفع في هذه المرحلة؛ دفعاً محكماً فكرة الأسانيد، تلك التي ادعاها مؤرخون لم يتثبتوا بعدُ من الحقيقة التاريخية تثبتاً صحيحاً، وإنّما اندفعوا باجتهادٍ ساذجٍ نحو القول بأنَّ هناك كتباً مسلسلة ورسائل مُعنْعَنة لا يستقيم بحث الفكر إلاّ باعتمادها، ولا يصحّ إلاّ بالتمسك برواياتها ومخزونها- وما أكثر ما روت وما أكثر ما سطّرتْ- والأمر في واقعة لا يساير مواقف هؤلاء المؤرخة، ما دام النّص الداخلي لتاريخ الفكر ينفي سلامة هذا السبيل نفياً جازماً. فلا مندوحة لنا اليوم من دفع هذه الدعاوة بعيداً عن دراستنا العلمية، كي تتحقّق لنا حرية التعبير في فهم التاريخ- أيّ تاريخ- تحقّقاً تظهر فيه الفكرة العقلانية أكثر اتساقاً وأعمق جذوراً، وألصق بطبيعة المنهج ووسائله.

ويقف الناقد إزاء المؤرخين لذلك التراث؛ فيلمس أنَّ مؤرخاً يستقرىء، فينتهي به استقراؤه إلى رأيٍ ثابتٍ لا يحجم عنه، ويقينٍ

لا يحيد دونه. وإنَّ مؤرخاً يقرأ فلا تتعدى قراءته منافذ أُذنيه!. وآخر يستنبط؛ وفي استنباطه اجتهاد يجلب الحيطة في موقفه، فلا يقرّ الحوادث إقراراً يقينياً، وإنّما يتمسك بمنطق الاحتمال، حرصاً منه على منهجية النقد. وفي جميع هذه لا يخرج القارىء- أيّ قارىء- إلاّ بمجموعةٍ من المفارقات: مفارقة في الفكر، ومفارقة في التعبير، ومفارقة في المنهج والدليل، ومفارقة في الوسيلة والغاية!.

والفكر- أيّ فكر- لا ينهض إلاّ في ظل المفاهيم الحضارية التي يلزمها المكان الثابت والزمان المحدّد وفي كليهما لا مناص له من التأثّر والتأثير بالظرف القائم، والأخذ بعامل الإيحاء، والركض وراء النفعية- النفعية الحضارية- التي تواكب جيلاً من الناس في عصرٍ من عصور اليقظة أو الانحطاط. ونحن نلحظ أنَّ تاريخنا الفكري يلتزم جانب هذه المفارقات إلتزاماً يكاد لا ينجو منه مؤرخٌ في آبد الدهر وحاضره!. ولعلّ التزامهم الشديد في تدوين التاريخ على شكل الحوليات (وكان لتاريخ الفلسفة نصيب منها) هو العنصر المسبّب للقلق الغالب على لوائحهم تلك، وهو ما يدعوهم إلى الحذر والتريّث في الأخذ عنهم أخذاً نقلياً صرفاً، لا يمت إلى منطق الحوادث بصلةٍ أو نصيب!.

ففي استعراضنا لحوادث الفكر، تبرز لدينا مفاهيم معيّنة نودّ الإشارة إليها، لينهض النقد التاريخي على سبيلٍ من التقدير العلمي الدقيق، والاستيعاب الذهني الشامل، كي يتسنى لنا أخيراً الجرأة بعض الشيء في وضع فكرة النقد الباطني لتراثنا موضع النظر والتحليل:

(أ)- يلمس المتتبع لتاريخ فكرنا في مراحله المتعاقبة؛ صفة الاستمرار، التقلي عند مؤرخة الحوادث، مما يجعل الهدف أو الغاية تخرج من حال كيفية في البحث الى حال كميّة تستنزف الجهد والعصب والحيوية والوقت في جمع ونقل واسعين! فتأتي صفة الاستمرار هذه متضمنة الغث والسمين، الضعيف والرصين، المتراكم والمتهافت، وتحمل الصدق والكذب، والقبول والرفض، والنقض والإبرام. وينهض الجدل عندئذ على أصول معينة من (اللفظ) و(المجاز)، يذهب في تفسيرهما مذاهب شتى لا تستقر على حقيقة عملية مستساغة الغايات والوسائل.

ولا نعدم الدليل والمثال- قديماً وحديثاً- حين نقرّر صفة الاستمرار هذه؛ فالطبري (ت310هـ)- وهو من أئمة المؤرخين غير منازع- لا يحجم ولا يتورع عن الاعتماد أحياناً على رواة ضعاف الأدلة، تنقصهم الخبرة والتفهّم العميقين، مما لا يصح الركون إليهم. يضاف إلى ما تقدم افتخار المدونين عصر ذاك بقوّة الذاكرة، والاعتماد عليها اعتماداً لا حيدة فيه، وقد أدّى الاعتماد عليها- في غاية الشوط- إلى ضبط عجيب في السرد، لا يستقيم معه منطق سليم، بحيث لم يتورع المتحدث حين يتحدث من الإندفاع وراء ميثولوجية خارقة للعقل، متأثرة غالباً بنمط حياته الخاصّة أو ظروفه الشاذّة، تأثراً ترتسم معالمه على أصول التاريخ ذاته.

(ب)- أوّل ما أود أن ألفت النظر إليه من الناحية المنهجية عند محاولة التفهم الصحيح لتاريخنا الفكري؛ هو لزوم التحرّز الشديد، والترفّع عن الذاتية الضيقة، والأخذ بالموضوعية، والتمسك باليقظة التامة في دراسة نص من النصوص أو تفحّصه ومقارنته.

فموسوعاتنا التاريخية- على كثرة ما تورده من أسماء مُعَنْعَنة وأحاديث مسلسلة- تبرز لديها هذه الصفة جلية لا تشوبها شائبة الشك أو الريب، فمثلاً يُروى أنَّ همام بن منبه اليمني- شقيق وهب بن منبه- كاتب، هوايته المتاجرة بالكتب والتظاهر بالعلم ومعرفة الأمم وحضاراتها، فدفعت به هذه الهواية إلى دسِّ الكثير من الإسرائيليات في كتب المسلمين؛ فظهرت هذه الملفقات بعد حين من الزمن كأنها جزء من تاريخنا الفكري، وكانت مجال جدلٍ واسعٍ بين رجال الفكر والفلاسفة العرب أنفسهم[1].

وعند محاولة التماس مسببات هذا التغافل لديهم؛ يظهر لنا أنَّ من عوامله ضعف المنهج العلمي، وبساطة ملكة النقد، وعدم قدرتهم على تعليل الحوادث أو النفاذ الى أسرارها، حتى الفكر العربي المتفلسف- الذي نحن بصدده- لم يخلُ أحياناً من التأثّر بهذه الناحية من التدوين؛ فحشر أصحابه آراء ونظريات تتناقض وما هي فيه، ومن هنا ظنَّ الناس بهم ظنَّ السوء، فرجموهم بالمروق، ورموهم بالإلحاد، واتهمّوهم بالهرطقة!.

(ج)- والأجدر بي، قبل أنْ أمضي في الحديث، أنْ أوضح أنَّ التدوين لم يقتصر على السرد والحكاية، بل كان في كل أولئك يركن إلى عاملين لهما أثرهما البالغ في تقرير ما نذهب إليه في موقفنا هذا:

---

[1] انظر: ابن حجر العسقلاني- تهذيب التهذيب، ط.. حيدر آباد 1325هـ، 67/11.

**الأول:** إنَّ الحقيقة التاريخية كانت تستتر أحياناً في كنف عاطفة شخصية بحت، تتنازعها عوامل نفسية فجّة تسيطر على الأذهان، فتتحكم بإراداتها وميولها واتجاهاتها، وقد تلتوي بها السُبل فتركب مركباً صعباً يورد أصحابه الهلكة. وبهذا كثر التقوّل والوضْع والاختلاق، وتضاربت الأفكار، وتصارعت ذهنيات المدونين، وانتفجت ذاتيات الأفراد على نفسها تلمز بعضها بعضاً بالتعصّب والتعنت والبهتان، فخلّف لنا هذا تراثاً واسعاً من المفارقات، يكاد المرء يخشى قول الحقّ فيه!.

**الثاني:** قيام السلطة بطمس أيّة محاولة للتفكير تتناقض وسياستها التي تتأطر بها، وقد يدعوها ذاك الى استعمال العنف والوعد والوعيد. وليس ببعيدٍ جداً أمر المأمون (ت218هـ) وخليفته المعتصم (ت227هـ) يوم قرعا ظهور الناكثين بحقيقة خلْق القرآن بسياطٍ ألهبت العصب والجلد من أبدانهم[1]. وليس ببعيدٍ أيضاً الموقف المناوئ لهذه الحركة؛ الذي محق معالم النصر التي جناها المعتزلة، فلم يبقَ من تراثهم الضخم سوى نزرٍ يسير لا يغني ولا يُسْمن!.

ولعلّ في المأساة التي عاناها الكندي الفيلسوف (ت252هـ) على يد المتوكل بالله (ت247هـ) صورة واضحة لما نقصد. ولعلّ في القتل السياسي في الإسلام أيضاً ما يظهر بعضه شيئاً من حقائق هذا الأمر الذي غلب المؤرخة سلطانه ونفوذه.

---

[1] أوضحنا بعض هذه المحن والإحن عند الحديث عن ابن حنبل وموقف المعتزلة منه.

وهل نعدو الصواب كثيراً، إذا قلنا إنَّ القضية القائمة بين أيدينا لن تتخذ لنفسها حلاً ثابتاً معيناً، أو علاجاً خاصّاً، لأنّها تنهض على تشعب كبير المدى، فلا بدّ أنْ يكون العلاج أيضاً متشعباً. ولا يصحّ- بوجهٍ من الوجوه- أنْ تكون (الأداة) مبرّرة (للغاية) التي نهدف؛ لأنَّ الوسيلة الطيبة لا تنتج إلا غاية طيّبة، والعكس بالعكس!. ومن هنا فمنهجية الشكّ أمرٌ تحتمه الضرورة العلمية في فحص تراثنا الفكري؛ ذلك الشكّ القائم على فرضية الاعتراف بوجود الحقائق من حيث ارتباطها الوضعي والزمني في المنظور العام، لا الشكّ الذي يحيل المنهجية إلى سفسطةٍ لا طائل من ورائها، ولا نهاية لإنكارها: فالأول منهجٌ من مناهج المعرفة الإنسانية، بينا الثاني حكمٌ اعتباطي على العلم وطرائقه، فاسدة أكثر من صحيحه.

6- وعودٌ على بَدْءٍ الى القضية الثانية:

وأحسبني على حقٍّ حين ازعم أنَّ الفكر الإنساني لن ينهض على ابتداعيةٍ خالصةٍ من التأثّر بأُخرى؛ قديمة كانت أم حديثة..

وليس الإبداع مقصوراً على خلْق أفكارٍ من عدمٍ لا أصل له، بل الإبداع أنْ تضيف جديداً إلى ما تقدم، يستند في بنائه وقوامه إلى أُصول سابقةٍ ولاحقة. ولهذا فليس (الانتاج)- بصوره المتعددة- إبداعاً؛ لأنَّ الأول يقوم على الكمّية في الحصر، بينا ينهض الثاني على الكيفية في الفكر.

ولا ضير على العقل- أي عقل- أنْ يتناول أموراً تناولها غيره، فيضيف إليها ويظهرها بصور تتباين في منهجها مع

سابقتها، ما دام الإعمال الذهني قائماً يتساوق في سيره والأصول العلمية في البحث والتنقيب، وما دام الفكر وإبداعه ملك الإنسانية وحدها، وهي الموكلة بأن تعمل على شاكلة نوع منه أو تخالفها، ولا يدعو ذلك إلى استرقاقٍ أو عبوديةٍ للمتقدم على المتأخر إطلاقاً[1].

فالإبداع أو الأصالة هنا تعني عمليتين منفصلتين متتاليتين: تحليلية تارة، وتركيبية اخرى؛ تقومٍ على عناصر قَبْلية للتجربة الجديدة في الفكر؛ ففي التحليل نتوصل الى العناصر الأساسية في الموقف أو التجربة أو الواقعة التاريخية، فنقدّم شيئاً جديداً في الرؤية التي نريد والصورة التي نقصد. وفي التركيب حال اخرى تعتمد التدرّج من البسيط الى ما هو اكثر تعقيداً؛ من القضية الى نقيضها، ومن الأحكام النسبية إلى احكام اشدّ عموماً وابعد ضرورة. وفي التزام المسلكين السابقين ما يؤدي الى سلامة السبيل المقصود دون الوقوع في متاهاتٍ من ضروب القضايا الخاطئة التي لا تقود إلاّ إلى ضلال.

أجل، قد تختلف التجربة حدّة وشدّة باختلاف صانعيها، ولكنها في صميم طبيعتها لا تخرج عن صفة الابتداعية التي تروم، أو بمعنى آخر أنَّ الأصالة هي تحقّق نحو من التجديد في عملية التأثّر الفكري ذاتها، على أنَّ يكون هذا التجديد عملاً خالصاً لأصحابه، هم الذين صنعوا ونسجوا لحمته وسُداه. ومن هنا كانت الأصالة -

---

[1] انظر بحثنا الموسوم: الابتداعية في الفكر الاسلامي- مجلة الآداب، السنة الأولى، بيروت 1951.

أيّة أصالة- تتفق في مدلولها نوعاً وتختلف كيفاً، من حيث إنّها في صورتها الأخيرة تجديدٌ جاء على غير مثال!. ومهما أردنا المبالغة في دعاوة (أنّها جاءت على غير مثال) فإنّنا نجد أنفسنا أمام عملية التلاحم الفكري والحضاري بين الشعوب من جهة، والأفراد الممتازين من جهةٍ أخرى، ممّا لا يدع مجالاً للشكّ أو التردّد في تأثير بعضهم ببعض.

ولكنّ الأمر قد يتباين في دلالته ودرجة معانيه؛ فبراءة الاختراع مثلاً غير نظرية «الحركة الجوهرية»[1] في سُلّم الأصالة والإبداع؛ رغم أنّهما يحملان في مضمون الشكل والصورة صفة الابتكار. فافتراقهما إذن في طبيعة الكيْف لا في نعْت الأصالة؛ باعتبار أنَّ هذه الصفة تلحق كُلاً منهما بمقدار، وهذا المقدار هو ما نعنيه بالكيْف؛ والحكم عليه حكمٌ على مدى الأصالة في شدّتها وحدّتها. وهكذا نجد تباين أوجه الحكم بالنسبة إلى النظرة المجرّدة التي يحاول فيها الباحث تحديد هذا الكيف تحديداً واضحاً سليماً، يرتفع به عن الهوى، يُبعده عن الميول والأهواء. وأيّاً ما كان، فالأصالة أمرٌ نسبي يرتفع بمقدار، ويهبط بمقدار، ويبقى في ارتفاعه ذاك وهبوطه هذا؛ مقياسٌ نتصور به طبائع الحضارات الإنسانية على اختلاف ألوانها وتباين أزمنتها.

ولا يهمنا من أصالة الفكر العربي هنا ما أعوز المتقدمين البرهان عليه، إنّما تدفعنا الى ذلك دعاوة أرسلها بعضهم، ولا يزال

---

[1] للوقوف على مضمون هذه الحركة انظر كتابنا: الفيلسوف الشيرازي، بيروت 1978، ص72- 75.

يرددها آخرون؛ من أنَّ الفكر العربي لم يكن أصيلاً في ينابيعه الأولى، وبما جاء في فلسفته وحكمته، وإشراقيته وصوفيته، ما هو إلاّ صورة تلبسّت أثواباً غريبة عنها، لا تحمل الأصالة فيما أعقبت من علومٍ وفنون!.

وهنا لا بدّ من ملاحظة مهمة بغية تنظير الموقف الذي نريد، فنقول إنَّ الفكر العربي تأثّر قبل كلّ شيء، بالكتاب والسنّة، ودرج يستمد منهما ما أُوثر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والصحابة والتابعين من أقوال وأحاديث تتفق وهدفه الاول في التوحيد، وتتلاحم وخياله العاطفي والميثولوجي، فكان له أنْ أطلق للعقل سراحه في الأداء النفسي في النظر إلى كائنات الطبيعة واستمداد العبرة منها على وجود الحقّ المطلق.

ونحن لا نتردد هنا من القول بأنَّ عبقرية العرب برزت في كثير من الأحيان في مجالاتٍ غير الفلسفة؛ كالفلك والرياضيات والبصريات والطب. ولعل نصيب الفلسفة من الأصالة كان أقلّ من خدياناتها في العلوم الأخرى. ولكن مهما تكن هذه الندرة من الابتكار، فهي قمينة بالتقدير والاهتمام والإعجاب، لأنّها نشأت في أرض بكْر عذراء لم تعرف- قبل معرفتها- شيئاً عن علوم اليونان وفنونها، فبنت صرحها العتيد على أرضها تلك بناءً محكماً وسديداً. ولا مجال هنا لقبول دعاوة أولئك المتخرصين السُذّج الذين ذهبوا إلى القول بأنَّ سبب انتفاء الوجود الفلسفي عند العرب هو ضعف المستوى العقلي والنظري لديهم. وهذا في نظرنا حديث خرافة، يحمل في ذاته بذور تناقضه؛ باعتبار أنَّ التجربة لا يُحكم عليها الاّ بعد وقوعها، فكيف صحّ القول قبل وقوعه؟!.

أمّا بعد المعاناة فقد أثبت العرب مـا يتـاقض رأي هـؤلاء الناكثين، حيث كان للعقل يومذاك دوره الكبير في الإسلام، بحيـث أطلق- وبالتزامٍ منظّم- حرية الفكر التي جاوزت حدود المألوف إلى ما هو جديد وخطير، فكان هذا أوّل علامة من علامات الاسـتنباط الذي قاد إلى عملية الاجتهاد في الدين؛ سواء ما يتعلق منه بنظرٍ أو عملٍ. وللاجتهاد تأريخه المعروف الذي يرتبط بالعقـل وطرائـق قُنْيته لأُمور الحياة. وفي نظرنا أنّ أول اجتهاد وقع في الإسلام هو على عهد الخلفاء الراشدين، حيث ظهرت صورته ومعالمه بـشكلٍ حادٍ وقاطع إزاء النصّ أو السُنّة وجهاً لوجه. ولعل أقـرب مثـالٍ نسوقه لك في هذا السبيل هو موقف الخليفـة الثـاني عمـر بـن الخطّاب؛ حيث أصحر وأعلن قولته المعروفة: «ثلاثٌ كُـنَّ علـى عهد رسول الله أنا محرّمهنَّ ومعاقبٌ عليهنّ: متعة الحج، ومتعـة النساء، وحيّ على خير العمل»[1]. فالخليفة الفاروق يعتـرف هنـا صراحةً بوجود هذه الثلاث على عهد رسول الله (صلى الله عليـه وآله وسلم) ولكنه اجتهد إزاءها؛ وكان اجتهاده هذا أجـرأ اجتهـادٍ يتخذه فقيهٌ مسلمٌ في نصٍّ او سُنّة على السواء!. أجل، إنّها النظـرة الواقعية للأمُور- كما بسطنا من قبل- دون تراكمٍ زمني يحول بينها وبين القول بما يراه الناس، او بعض الناس، وتنتهي إليه العامّـة، سواء كانت تلك المواقف صادقة أو كاذبة أو مفتعلة!.

---

[1] انظر: صحيح مسلم395/1، وسنن البيهقي206/7، وكنز العمـال293/8، والدّر المنثور216/1 للوقوف على الحديث المنسوب إلى الخليفة الثاني عمـر بن الخطاب.

ونعود إلى ما بدأنا به، فنلمس في بناء هذا الفكر الأصيل سمة لازمته في آدابه وفلسفته وعلومه، ظهرت هذه السمة كأنها القاسم المشترك بين الجميع- وأعني بها سمة العقل التي أشرنا إليها سابقاً- وإنّي ازعم هنا أنّ سلاح العقل كان أمضى الأسلحة التي شهرها المفكرون في الإسلام في ظل الدين الجديد؛ سواء كان ذلك في تثبيت دعائم المنهج الفلسفي لديهم، أو في محاولة دحْضه ونقْضه ورفْضه!. وممّا هو معروفٌ لدى الباحثين المتعمقين في دراسات الأديان المقارنه؛ أنّها غالباً ما تخاطب العاطفة والقلب معاً قبل مخاطبة العقل، وتلك ظاهرة ملموسة مثلاً في اليهودية والمسيحية وحتى في الأديان الوضعية كالبوذية والكونفشيوسية وغيرها!. بينا يتميّز الاسلام في خطابه ودعواه أنّه- ولأول مرّة في تاريخ الأديان- ساوى بين الحالين؛ اعني العقل والعاطفة، ولكنه وضع القبْلية للعقل والبَعْدية للقلب؛ كي ينهض المنهج على عقلانيةٍ يقرّها الشرع ولا ينفر منها الفكر.

وتجدر الإشارة الى أنَّ الأسبقين، وخاصة أصحاب اللغة، درجوا على تفسير دلالة العقل بما هو مشتقٌ من اللفظة في بنائها اللغوي؛ فيقال إنّها من (العقال)، وممّا هو مستعملٌ في لغة العرب عند قولهم (عَقَلَ البعيرَ) أي حدّ من جموحه!.. ولكننا نجد عند التوحيدي أبي حيان (ت حوالي 400هـ) رأياً آخر طريفاً يسوقه كعادته على لسان أحد محدّثيه في المقابسة (106) من كتابه «المقابسات» حيث يقول: «قيل إنَّ العقل مأخوذٌ من معنى العقال؛ فقال: هذا كلام ملفّق، ومعنى دنس، ودعوى متهافتة. إنّما يدلّ الاشتقاق من الكلمة على جهةٍ واحدةٍ في المطلوب المتنازع؛ لأنّه

مأخوذ من تركيب الحروف وتأليف اللفظ وصورة المسموع، أترانا إذا نطقنا بلغة أخرى؛ كالرومية والهندية بمعنى العقل؛ أكنّا نريد به معنى العقال؟ لا والله! بل هذا المعنى مأخوذٌ أيضاً من صفاته، ومذكورٌ في غرض ما ينعت به، لأنَّ العقل يعقل، أي يمنع ويحبس، وهو أيضاً يُبيح ويطلق، ويسرح ويفرع، ولكن في حالٍ دون حالٍ وأمرٍ دون أمر، ومكانٍ دون مكان، وزمانٍ دون زمان. بل العقل، إذا رنوت إليه وهو في يفاع القدس ومغنى الإله، أيقنتَ أنّه صورة أُحدية، مشابهة للمبدأ الأوّل مشابهةً يكاد يكون بها كأنه هو!».

حقاً إنّه لقولٌ صادقٌ، حكم فيه التوحيدي على العقل في حركته السلبية والإيجابية، في الرفض والإبرام، في الإنطلاق والسكون، فكان الرجل أكثر واقعية وسلامة فيما ادّعى وتأوّل، بَلْهَ أوسع قاعدة في التعميم، لأنَّ العقل يجب أنْ يكون في كلّ لغةٍ وفي كل فكرة وفي كل لسان، ولا ينبغي حصره في لغةٍ معينةٍ فحسب!.

* * *

7- ويجمل بنا أنْ نلحظ أمرين في دراستنا هذه:

الأول: إنَّ فحص أيّة حضارة لا يقوم على التجريد والتنصّل، لأنَّ الفكر الإنساني، على اختلاف مراميه وتباين أهدافه، ليس كلاً يقوم بذاته دون سائر المؤثرات الأخرى. ولا أحسب أنَّ عقلاً- مهما بلغ من درجات الكمال والرقي- يمكنه التخلّف عن البيئة والتقاليد؛ إنْ كانت من حوله، أو في آفاق وبقاع دونه في المدى والاتساع، لأنَّ التخلّف عنها تخلّفٌ في الكمال والرقي نفسيهما!.

ومن ثمّة ما يضاف الى هذا؛ فإنَّ نقد الفكر لا ينهض على حتمية مطلقة بعيدة عن الواقع الاجتماعي لبيان وجه الحُسْن والقُبْح فيه؛ ما دامت الحياة الحقّ لا تستقيم على السكون والثبات، بل على الديناميكية والتصيّر المستمرين، في تطور متلاحق صاعد يستلزم ارتباط بعضه ببعض. وهذا ما نلحظه بيّناً في حضارات الشرق والغرب؛ خاصة إذا تعمقنا تلك السمات التي اتسمت بها المدارس الفكرية القديمة؛ كتأثّر الفيثاغورية بالثقافة المصرية مثلاً، وكتأثّر سقراط الأفلاطوني بالأساطير القديمة كعالم النور والظلمة والآلهة المُثُلى!.

الثاني: إنَّ الفكر العربي نما وترعرع في ظل دين منزّه يدعو الى الوحدانية في العقيدة، ويؤمن إيماناً راسخاً بأنَّ المادة أو الهيولى- كما يسميها الفلاسفة- هي من مبدعات الربّ الذي أوجد الأشياء كلها، فلم يكن للفلاسفة والحكماء عصر ذاك أنْ يجهروا بآرائهم التي يؤمنون، ثم تعاقبت الأعوام، فبرز ظرفٌ غزت فيه الثقافة اليونانية حواضر العالم الإسلامي، وخاصة بغداد، فتوسعت الذهنيات وأقبل الإنسان العربي يغترف من التراث الجديد خيره وشرّه، وأعقب موقفه هذا نوعٌ من حرية الفكر ما زلنا منها على إعجابٍ وتقديرٍ كبيرين!.

وإذا قيست القضية من بُعْدٍ آخر، كان التجديد الذي نقصد أمراً ينضوي في تضاعيف النقد الباطني الذي أثاره المفكرون في مصنفاتهم الفلسفية؛ سواء كان هذا النقد تجريحاً لرأي قديم، أو تثبيتاً بالبرهان لرأيٍ مرسل، وفي كلا الحالين لا بدّ لنا من التعامل مباشرة مع المتون والأُصول والنصوص. لذا؛ أول ما أود أنْ أُلفت

إليه الأنظار هو أنَّ هذا النقد لم يكن موجهاً لشخصٍ معينٍ من الفلاسفة، بل لجملة الحكماء اليونانيين الكبار. ومن هنا أيضاً فإنَّ التجديد الذي أُريد أنْ أُحدد به هذا الموقف؛ هو أنَّ الإتجاه الفكري الذي تبناه فلاسفة العرب لم يعتمد على مدرسة واحدة من مدارس اليونان؛ بحيث ينفرد الفيلسوف بها دون سائر الاتجاهات الأخرى، بل انعكست محاولاتهم على التخيّر والتوفيق؛ فظهرت الأُرسطية تارة، والافلاطونية القديمة تارة، والافلاطونية الجديدة والوسطى تارة اخرى؛ كأن التيارات الغربية انصبت بكل سماتها ومفارقاتها في جدول الفكر العربي، فعادت خليطاً قد يبدو للعيان متنافراً لولا سمة (العقل) التي غلبت عليه من جهة، وعملية المزج والدمج التي قدمها الفلاسفة لهذا الفكر من جهةٍ أخرى. فكانت مشكلتهم- كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود- هي «أنْ يوازنوا بين ما نزل به الوحي من حقائق، وبين ما كان العقل الإنساني قد أنتجه قبل ذلك، ليروا أين يلتقي هذان المصدران وأين يفترقان. وكانت النتيجة الاساسية التي انتهوا إليها في تحليلاتهم هي أنَّ المصدرين كليهما تنبثق منهما حقيقة واحدة بعينها. إذن فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية، وما يقتضيه العقل بمنطقه»[1].

بل إننا لنزيد على كلّ هذا؛ فنرفض جملةً وتفصيلاً الدعاوى التي تقول إنَّ القرآن كتابٌ لا يحثّ على النظر العقلي ولا يدع للمسلم مجالاً يستقي منه ظلال الحقيقة بعقله ووجدانه. والقرآن (كما

---

[1] قارن: دكتور زكي نجيب محمود- تجديد الفكر العربي، بيروت 1971، ص269.

بسطنا هذا من قبل) بين أيدينا؛ نتصفحه متى نشاء، ونقف منه على سمات بيّنة تدعو الإنسان المسلم إلى وجوب إمعان النظر في الكون إمعاناً عقلياً يبلغ من سلطانه حدّاً يندهش له الوجدان: ﴿لا إكراه في الدين؛ قد تبيّن الرُشد من الغيّ﴾، فمَنْ هو الحكومة يا تُرى بين الغواية والرشاد، وبين الضلالة والهُدى، وبين الشرّ والخير؟.. نحسب- في هذا التنظير القرآني- إنّه (العقل) ليس سواه: هو الحاكم والمحكوم، هو الهداية ورمزها؛ يجتهد فيُصيب، ويجتهد فيضلّ، وبين خطئه هذا وصوابه ذاك، يكمن الأجر كما يقول الفقهاء!.

وليس في هذا ما يقود إلى الوقوع في خطأ الدعاوة التي تقول إنَّ ارتسام فكرة العقل كأساس وأصل في الكتاب والسُنّة أُستعير من الأفلاطونية المحدثة باعتبار أنّها جعلته الصادر الأول عن الإله- كما يذهب الى هذا الرأي المستشرق كولدزيهر[1]- معتمداً في حكمه هذا على الحديث الذي يقول: «أوّل ما خلق الله العقلَ، فقال له: أقبلْ فأقبلَ، ثم قال له: أدْبرْ فأدْبرَ. ثم قال الله عزَّ وجلَّ: وعزتي وجلالي؛ ما خلقتُ خَلْقاً أكرم عليَّ منك، بك آخذ، وبك أُعطي، وبك أُثيب وبك أُعاقب». وفاتَ كولدزيهر أنَّ الحديث المزعوم لا مجال لقبوله في الاحاديث المعتبرة لضعف أسانيده، وذهاب الكثير من الفقهاء الى أنّه موضوعٌ؛ لأنَّ الإسلام الصحيح لا يقرّ كلاماً صدر عن الله سوى كتابه الكريم، وما زاد على ذلك فهو محض اختراعٍ وهَوَسِ نفسي ليس غير! يضاف الى هذا أنَّ واضع الحديث لم

---

[1] انظر بحثه الموسوم: العناصر الافلاطونية والغنوصية في الحديث- المنشور مع الترجمة العربية في كتاب دكتور عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة 1949 ص219- 220.

يقصد- كما نعتقد- الإيحاء بنظرية الفيض ودسّها في الكلام المزعوم (كما يحلو للمستشرق المذكور أن يقول)، بل أراد أنْ يؤكد أنَّ العقل هو الأساس وهو الأصل بالنسبة للكائن الحي المسؤول، فلولا العقل لم تعد للإنسان قيمته كحيوانٍ ناطق مدرك، فهو أوّل- بمعنى الأولوية- بهذه الدلالة، أي أنَّ وجوده أوّل، وإلاّ فإنَّ الكائن الناطق ليس عقلاً خالصاً فحسب (حتى بفرضية لا مادية العقل)؛ لذا أراد واضع الحديث أنَّ يقرّر أنَّ العقاب والثواب مصدرهما العقل ذاته، فهو الذي يفعل الفعل سلباً أو إيجاباً، وهو الذي يتقبل المعرفة حسّية وما خلف الحسّ!. فلا مجال إذن لإثارة قضية «الفيض» وربطها بشكلٍ تعسّفي بالحديث المذكور.

وما زال كلامنا على «الحديث» من ناحية كذبه وغريبه، فإنَّ فيه من اللامعقول شيئاً لا يستهان به، كان له أثره على حقائق الفكر الإسلامي بصور تستدعي الدهشَ والاستغراب!. ففي الحديث المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مثلاً: «كنتُ نبيّاً وآدم بين الطين والماء!» أيّ أنّه كان نبيّاً قبل خلق آدم- إنَّ حديثاً كهذا لو تدبره عقل الإنسان المسلم بدقةٍ وروية لتبينّ له أنّه مخالفٌ للنّص القرآني بالذات؛ حيث إن الكتاب الكريم أكّد بكل حزم أنَّ خلق الكائن البشري تمَّ من الطين والماء، ففرضية وجود كائنٍ ما قبل هذا الجنس الآدمي فرضية لا يقرّها القرآن نفسه، إلاّ إذا ادعينا إنَّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ليس بشراً كسائر الناس، وهذا ما يدفعه الكتابُ الكريم أيضاً. ومثلٌ آخر أسوقه هنا هو قول محمد بن يعقوب الكليني (ت 329هـ)- مؤلف كتاب الكافي- في حديث

له ينقله: «خلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بالفي عام!»[1]. أليس في هذا الخليط اللامعقول والمفارقة بين البدن وروحه ما يؤدي إلى زعزعة ذهنية يرفضها العقل السليم؟ ثمّ أيّة دلالة عقلانية لهذا التحديد بألفي عام؟!، ونحن نعلم- والقرآن صريح في ذلك- بأنّ المفهوم الزمني للخلق لا يقاس عليه باعتبار«أنّ يوماً عند ربك كألف سنة ممّا يعدّون!». ففكرنا- حقاً- ذهب فريسة هذه الأحاديث المفتعلة التي لا أساس لها من عقلٍ أو تدبرٍ أو تحكيم.

وأعود إلى حديثي الذي بدأته من قبل فأقول؛ إنّه ليلفت النظر ما نجده من الانفتاح الذي دعا إليه القرآن في أخذ العبرة ممّا هو محسوس قائم، وممّا هو موجود جزئي كلّي، والارتفاع منه؛ طوراً فطوراً إلى عالمٍ أسمى، عالمٍ أكثر اتساقاً وأكثر نظاماً وأدقّ توافقاً؛ بحيث تنطلق نظرته من الاستقراء إلى الاستنباط، ومن الأخصّ إلى الأعم، في مسيرةٍ ذهنيةٍ هادفةٍ لا عوج فيها، ترتفع إلى التعميم الشامل الذي يردّ الأشياء الى قمةٍ واحدة، كما تفعل الفسلفة سواء بسواء!..

ففي موقف القرآن الميتافيزيقي (وهو كتاب ديني ظاهر الهوية) تتحدّد معالم لم تتطرق إليها الفلسفات المتقدمة عليه، تلك هي ظاهرة (الموجود الأوّل). فلقد وضعتها الأفلاطونية بشكل، وصورتها المشائية بشكل، وعبّرت عنها الوثنيات والإسرائيليات بشكلٍ آخر. نجد القرآن يقدّمها في صورةٍ (تشبيهيةٍ- إنسانيةٍ) ينفرد

---

[1] انظر: محمد بن يعقوب الكليني- كتاب أُصول الكافي، ط. طهران 278هـ. ص276.

بها دون سائر تلك الآراء؛ فيصف الموجود بأنّه أقرب من حبل الوريد!. هذا القرب الذي ينطلق من موطن الحيوية في الإنسان، دون أنْ يضع لهذا التشبيه مجالاً للحلول أو الاتحاد، بل هو اتصالٌ فحسب، تنتفي معه جدليات أصحاب نظرية الإشراق في صعودهم وهبوطهم الخياليين!﴿هو معكم أينما تكونوا[1]، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، ليس كمثله شيء!﴾.

تلك هي نزعة (الكتاب) التي خلْت عنها افكار المتقدمين. فارتسام الموجود الأول على هذه الصورة الداخلة والخارجة معاً، تعطي لنا موقفاً روحياً طريفاً، في الوقت الذي نؤكد هنا أنَّ القرآن ليس نصّاً فلسفياً؛ ولا يمكن أنْ يكون كذلك. وحسب (الكتاب) أنْ يمتلك هذه الظواهر الفلسفية التي يمتزج بها العقل مع الحسّ،

---

[1] أوردت النصوص الهرمسية ما يفيد نوعاً من الحلول والالتصاق بين الانسان والحضور الإلهي؛ حيث تقول:

«أينما سرتَ جاء الاله للقائك ومثل امامك؛ حتى في المكان الذي لا تنتظره فيه، وحتى في اللحظة التي لا تتوقعه فيها؛ نائماً كنتَ أو مستيقظاً، في البحر أو على البر، في الليل أو في النهار، متكلماً أو صامتاً، إذ لا يوجد شيء إلاّ هو!».

وهذا موقف لو قيس إلى موقف القرآن لتميّز الأخير بصورته الروحية المبرّءة عن التحديد على أنَّ حكمة الهرامسة ومعرفتهم تنطلق نحو مفهوم (الغنوصية) كأساس لفكرهم الديني الموفّق بين الوثنيات والإسرائيليات والمسيحية.

انظر: د. نجيب بلدي- مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، القاهرة 1962 ص118، وكذلك قارن: الدراسات العربية الإسلامية بجامعة توبنغن بحث الكسندر بوليج، ترجمة د. كمال رضوان، بيروت 1974، ص90 وما بعد.

والروح مع التجربة، فيصدر عن كلّ أولئك بنظرةٍ كونيـــة شـــاملة تشارك في بناء الأُصول الأُولى للفكر الفلسفي عند العرب.

ونحن لا نتنكر للحقيقة القائلة إنَّ فلاسفة الإسلام اقتبسوا قسماً من مناهج اليونانيين، واستعاروا طرقهم في الاستدلال والاستنتاج، ولكنهم في ذات الوقت حدّدوا مـــوقفهم إزاءهـــا؛ فـــأبطلوا جانبـــاً، واسترضوا جانباً، وتعصبوا لآخر. وليس في ذلك ضيرٌ أو غـــبن؛ فالفكر الفلسفي أخذٌ وعطاءٌ في كل مراحله، قديمـــه وحديثـــه. وإنَّ النقد الباطني الذي سجّله الفلاسفة في الإسلام حول المنهج اليوناني يشير إلى سلامة مواقفهم الفكرية. وإنه ليخيّل إليَّ بان النقد الداخلي الذي قدمه الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة وابـــن تيميـــة، يستوي فيه المبرمون والرافضون معاً. فنقدهم- سواء كان في تبني تلك الآراء أو في دحضها- ينهض، أولاً وأخيراً، على جانبٍ مـــن الجدّة والابتكار، ويتخذ (العقل) سبيلاً لمنهجه.

8- ثم لا نقف عند هذا المستوى، بل نتعداه إلى شيءٍ آخر يتبناه بعض مثقفينا؛ وفحواه أنَّ تراثنا الفلسفي- متمثلٌ برجاله المفكـــرين- كان إمّعة للسلطان يستحثه أنّى أراد، ويدفعه متى أراد!. وأنَّ هـــذا العمل الضخم من النتاج الفلسفي والعلمي خضع للـــسلطة خـــضوع المحكوم للحاكم، والمظلوم للظالم!، غير مستشعرٍ بحيْفٍ ينالـــه، أو سوء يلحقه، فلم يحرّك ساكناً، ولم يرفع عقيرةً، ولا أصحر برأي!.

هذه هي دعواهم التي يزعمون، ولا أدري كيف جـــاز لهـــم التنكر لمواقف مفكرينا الجريئة في عصورهم تلك التي عملوا على تثبيتها ورجحان كفتها، والذود عنها في السرّ والعَلَن. ولسنا نعـــدم

الأمثلة على هذا: فالفارابي مثلاً فيلسوفٌ ثائر؛ ولكن ثورته تلك لا تحمل سنان رمحٍ ولا سيفاً يمانياً! بل هي أكثر مضاء منهما، لأنّها تستبطن ثورة العقل على انحراف التطبيق في تحقيق الدولة الفاضلة التي تمثّل علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالربّ، وتقييم الحياة على سلوكٍ من الوازع الخُلقي الذي يكفل للفرد والمجتمعات حياة العدل والاعتدال معاً. ماذا يقول الفارابي في ثورته هذه أكثر ممّا قال؟!. ألم يصف لنا المخطط الاجتماعي لقيام الحكم السليم؟. ألَمْ يضع لنا صوراً لحقوق الحاكمين والمحكومين؟. ألَمْ يصطنع من أوضاع عصره ومآسيه دلالات ومؤشرات يرسمها لوصف الدولة الضّالة المبدّلة؟!. ماذا يفعل الفارابي لنا أكثر ممّا قال! وترك للعقل- وهو أسمى حكومة في هذا المجال- أن يتخطى الحواجز فيحكم بما يريد، ويختار ما هو الأصلح. والعقل هنا عقلان: عقل الفرد وعقل الجماعة، يشتركان معاً في الصورة التي ابتدعها الفارابي لمدينته الفاضلة وفيلسوفه الإمام، وحكومته العالمية!. تُرى هل فعل الفارابي هذا زلفى للحاكمين؟ أمْ أصحر به لأنّه يؤمن بأنَّ ثورة العقل هي السبيل الوحيد- عندئذ- إلى تحقيق الوحدة الإنسانية التي يريد؟. ويكفي الفارابي اعتزازاً وريادة أنّه وضع اللبنة الأُولى لثورة الفكر على عالم الواقع المرير.

وهذا ابن سينا، مثلٌ آخر؛ تتنازعه ظروف مجتمعه، فيؤدي دوراً سياسياً واسعاً، يتحكم فيه العقل بدل الهوى والرويّة بدل التعصّب، وتغلب الحكمة عليه بدل الضلال، فيكبح غلواء الأمير البويهي، فيحصل على ما يريد. وليس في ذلك خضوعٌ لسلطانٍ أو تخاذلٍ أمام متجبّرٍ عات!.

وهذا الرازي- أبو بكر- يحاول بجهدٍ صادقٍ وضع العقل موضع الحاكم الأول على الأشياء جميعاً، وتنزّ من أقواله عبارات ظاهرها الطعن في الرسالات والشرائع، ويُعرف عنه ذاك، ولكن لا يثير في نفوس الحاكمين موقفه هذا؛ ما تثيره اليوم كلمة عابرة طائشة في زماننا القائم!. فهل كان الرازي في ركاب السلطان وخدمته عندما اندفع وبكلّ جرأةٍ وثبات إلى تبني حكومة العقل، مدّعياً- كخلفه المعري- أنْ ليس في الساحةِ سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء؟!.

وأين نحن من مشاهد الثورة والألم التي مثلها هشام بن الحكم في عصره، وأحمد بن حنبل في محنته، والحلاج في مرحلته، وأعاد صورها المرعبة السهروردي الشهيد!. أَلَمْ تكن تلك غضبة العقل على الانحراف، ونخوة الذات على التحدي، وعزّة النفس في بناء السلوك العربي السليم؟!..

إنّها أقانيم وضعها مفكرونا صوًى في الطريق، بَلْهَ مشاعل نور ونار؛ نحو ثورةٍ تبني ولا تهدم، ترتفع ولا تهبط، تتواشج مع السماء في حكْمٍ أرضي عادل؛ مثلته تعاليم الرسالة الجديدة. فكانت هي الدرع الواقية لحضارتنا الفتيّة وتقدمنا الفكري وانفتاحنا العالمي عصر ذاك.

وأستطيع أنْ أستثني شخصاً من هنا وشخصاً من هناك؛ ممّن وهنتْ نفوسهم، فكانوا مطية لسلطان، وقذىً في عيون الثائرين، وحربة بيد حاكمٍ، وسوْطاً بيد ظالمٍ. ولكن تلك من مفارقات ما نستقرئه من مفكرينا، ولكلّ قاعدةٍ شواذ!. أجل؛ لكلّ قاعدةٍ شواذها، ولكن تلك قضية ذات حدّين ينبغي إيضاحها:

الأول: أنَّ (صرعة) العصر يومئذ كانت تدعو إلى أنْ ينضوي المفكر أو الأديب تحت لواء أمير أو وزير، فإنْ انحرف عمّا تعارف عليه العصر كان شاذاً في موقفه- كما حدث مثلاً لأبي العلاء المعري في استقلاله الذاتي ونفوره من هذه الصرعة- ففي الحالين أُعتبر موقفه نبؤاً على القاعدة. ولا مشاحة في أنَّ الخروج على القاعدة قد يكون هو المجال الحقيقي للإبداع والتجديد!. ولكننا هنا نقرّر واقعاً ملموساً لا حيلة لنا فيه.

الثاني: آفة الفاقة التي عاناها بعض هؤلاء المفكرين، ممّا أدّى بهم إلى أنْ يركبوا من مناكبها أصعبها مراساً واشدّها اعتياصاً، وتلك مشيئة القدر حين يريش سهامه نحوهم فيعمي بصيرتهم وبصائرهم. وقديماً قيل: كاد الفقر أنْ يكون كفراً!.

ولعلّ عاملاً آخر يضاف الى العاملين السابقين؛ هو شعور بعض هؤلاء المفكرين بـ(الغُرْبة) الباطنية؛ تلك التي يكتوي في أوارها وهو في وطنه وبين أهله وذويه، سواء كانت حالة هذه سوْرة مرضية أم عرضية، فهي صيغة تؤدي بصاحبها إلى نحوٍ من الاضطراب النفسي تتواشج فيه عوامل الشعور بالخوف من جهة، وعوامل التطلّع والتسامي من جهةٍ أخرى؛ كما حدث لفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة أبي حيان التوحيدي مثلاً.

وإشارة أخرى أودّ أنْ يشاركني القارىء دلالتها هي رأي الدكتور طه حسين الذي يقول فيه: «إنَّ قيام الإسلام لم يتكامل إلاّ لأنّه ثبت أولاً وقبل كل شيءٍ حرّية الرأي، معلياً لها، حريصاً عليها. وأظنّ أنَّ كلّ مفكرٍ حرٍّ منصفٍ صادقٍ في البحث والتاريخ لا يستطيع بحالٍ من الأحوال أنْ يسجّل على الإسلام ولا على الذين

أخلصوا له أنّهم صادروا حرية الرأي، أو قاوموا حرية الرأي بنوعٍ من الأنواع. إنَّ كلّ مَنْ خاصم حرية الرأي فهو عدوٌ للإسلام»[1].

* * *

9- تلك هي الوقفة التي أردنا، كي نضع موازين الحكْم على المفكر العربي في موضعها السليم. وسؤالنا الذي نطرحه الآن، تُرى ما المنهج - على وجه التحديد - الذي سلكه قادة الفكر يومذاك؟

إنَّ الصورة المطلوبة لهذا السؤال نصوغها على نسقين:

أحدهما؛ منهج الفقهاء والأُصوليين، وهؤلاء بحكم ثقافتهم الدينية العميقة تميّزوا بنظرةٍ استقرائية وتجريبية، تساير واقع الحياة الإسلامية من حيث التطبيق والتحديد، حيث ينهض الحكم الشرعي لديهم على قواعد الاستنباط العقلي مفهوماً ومضموناً، خاصة في رفضهم لنضرية الحدّ الأرسطوطالية، وتقريرهم أنْ لا وجود لحدٍّ يمكنه أنْ يحصر الأُمور الذاتية، أو أنْ يصل الى الماهيّة بالمفهوم الذي أرادته الفلسفة المشائية. ومن هنا أمكن القول إنَّ منهجهم ينعت بالأصالة والموضوعية.

والآخر؛ منهج الفلاسفة، وهو سبيلٌ يمكن أنْ نصفه بالاحتوائية؛ لم يكن أصيلاً في بدء ظهوره، ولكنه تطور على أيدي المفكرين، فأخذ صوراً جديدة متعددة في ضوء متطلبات العصر، ومحتواه الذي أقصده هو علوم الأوائل التي تلبّست تلك الصورة

---

[1] انظر: د. طه حسين- آراء حُرّة، مجموعة بحوث، القاهرة بدون تاريخ ص137.

الجديدة التي أشرنا. وسيظهر ذلك بشكلٍ بيّنٍ في العلوم التطبيقية والتجريبية، كما سنوضح ذلك في فقرةٍ قابلة.

وكان المفكر منهم يؤمئذ يجمع المنهجين أحياناً في نتاجه العلمي؛ كما نجد ذلك في النشاطات الفكرية مثلاً لابن سينا وابن الهيثم والغزالي وأبي البركات البغدادي. وبحكم هذا الجمع بين المنهجين؛ جاز لنا وصف المفكر عصر ذاك بأنّه كان موسوعياً. ولكنني في الوقت ذاته أؤكد بأنني لا أُرجع وحدة هذه الموسوعية إلى دلالتها الفلسفية كما صنع اليونانيون بالنسبة لأفكارهم، بل أجد أنَّ عنصر الوحدة لديهم راجع الى (وحدة الموضوع) التي يستمدها المفكر أصلاً من كون الإسلام هو(وحدة كونية). لذا كانت طبيعة هذه الوحدة مؤشراً الى حدٍّ كبيرٍ على تقبّل هذا الإطار العتيد الذي تميّز به عصر الثقافة العربية الزاهرة.

وللقارىء الحقّ كلّ الحق أنْ يحكم على مفهوم الاصالة لهذا الفكر وبالصورة التي تحلو له؛ شريطة أنْ لا يخرج على قواعد المنهج الذي بسطناه من قبل.

# عالم صغير

10- حقاً إنّه عالمٌ صغير!.

يتخطاه إنسان العصر بلحظات، ويرجع عنه بلحظات!.

وفي كلّ وثبة من وثباته، أو خلسة من خلساته، يحسّ كأنَّ الطبيعة وهبته شيئاً جديداً، شيئاً صنعته يداه، نحته من قلبه وعقله ثم أهداه للإنسانية جمعاء، دون أثَرَةٍ أو أنانيةٍ، بل حباً ومحبةً وسلاماً.

ذلك هو جوهر الحضارات، وتلك هي صنْعة العقل الذي يعمل لصالح الإنسان؛ كلّ إنسان، فيهب الآخرين خير ما أبدعته يداه، جوداً وكرماً وعطاءً. وهذا أيضاً ما قدمته لنا حضاراتٌ سادتْ ثم بادتْ، ومنها الحضارة اليونانية في بدء تلاحمها الفكري مع الشرق، فكانت أول تلك الصور نتاجٌ عقلي خالص، صيغ بشكلٍ تركيبي بارع، بقيت ملامح ومعالم بابل والنيل واضحة المسارب فيه، ولكنه في مضمونه العام مثّل روح الحضارة التي أبدعته فنسجت لحمته وسُداه، ذلك هو الفكر الفلسفي، وتلك هي هويته الثابتة في كلِّ زمانٍ وفي كلِّ مكان!.

والفلسفة - في أيّة مرحلةٍ من مراحلها الحضارية - تسجّل مظهراً رفيعاً للتقدّم الحضاري في العصر الذي تبرز فيه، لأنَّ الفحص الناقد القائم على التحليل والتأمل لا يتيسّر لفكرٍ بدائي لا يدرك المشكلة وعمقها. فهي إذن حكمٌ يصدره العقل على الأشياء، ولا يحمل صفة المشاركة في الأحكام الأخرى إلاّ من حيث إنّه

صادرٌ عن تاملٍ عقلي خالص. أو بالأحرى «هي مستوى من التعميم يحاول أنْ يرد مفردات القيم السلوكية والمعارف والعلوم على اختلافها إلى قمةٍ واحدةٍ على نحو ما كان يفعله كلّ علمٍ من العلوم على حدة. ومهمتها استخراج ما هو مضمرٌ في أحكامنا وأفكارنا واعتقاداتنا، لننقلها من حال الكمون إلى حال العلن»[1]. ومن هنا يبدو واضحاً أنَّ أيّ بناءٍ فلسفي لا يستقيم إلاّ في جوٍ تتوافر فيه مناخات فكرية معينة، تتسم بالرقي والاتزان، والبعد عن الإرهاص والقلق، وتعيش جوها العلمي والاجتماعي؛ بحيث يساعد هذا التقدم على تفتّح الذهنيات لاستقبال ماهو جديد وطريف، في ظل حضارة متنامية متفتحة عالمة هاضمة.

وأظنّ أنَّ في هذا التحديد لمعنى الفلسفة ما يقود الى الزعم الصادق من أنَّ للتفكير الفلسفي علاقة وثيقة بالدين، أو بالأحرى أنَّ الفلسفة نشأت في صورة نقدٍ فكري للمعتقدات الدينية والأخلاقية. وهي دائماً معنية بهذا النوع من النقد، على أنْ يشمل منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصياغة الواعية لنظرةٍ كونيةٍ، بحيث تظهر أوجه هذا التأمل في مشكلاتٍ مجرّدة تبحث عن التجربة والمعرفة والحقيقة والله والعقل. وأنَّ تلك المشكلات التي تتفحصها الفلسفة ليست بالجديدة أبداً، بل هي نبعٌ قديمٌ للتجربة الإنسانية؛ تعاود أسئلتها عنها بروح تساير حضارة العصر. ولكن سبيل فحصها لهذه المشكلات هو ما يؤدي إلى طبعها بطابع النقد

---

[1] انظر: دكتور زكي نجيب محمود- المصدر السابق، ص160.

التحليلي لتلك التجارب، وهو حقاً ما يمثّل تيارها، وما يمثّل جوهر التيار من عصرٍ إلى عصر، وبين أُمةٍ إلى اخرى[1].

وإنَّ الطريق لتستقيم أمامنا الآن حين نجد أنَّ الفكر الفلسفي لَمْ ينهض ولم تتفتح أكمامه إلاّ عند ازدهار حضارتنا العربية، إزدهاراً وضعها في القمّة من حضارات عصرها؛ بحيث عادت الفلسفة جوهر ذلك المظهر الحضاري العريق، وصورة صادقة من صور التقدّم العقلي الرفيع.

ولتوضيح الموقف أكثر فأكثر، نقول إنَّ الإرهاص الذي سبق هذا البناء الجديد يمتد في نطاق تأثيره الزمني الى ما قبل الإسلام بعدة قرون، بل يرتفع الى مرحلة الإسكندرية ومدرستها الفلسفية الشهيرة؛ تلك المدينة التي مثّلتْ وتمثّلتْ فكراً تقليدياً من جهة، وجديداً مبتكراً من جهةٍ أُخرى، فأشاعتْ من حولها حركة عقلية كان لها أثرها الكبير على حضارات الشرق عامة، وحضارة العرب خاصة. وللإسكندر الكبير- مؤسّس المدينة - يد طولى في إنارة هذا الطريق وتمهيد مسالكه وتنظيم معالمه، وربط أواصره مع العلماء والباحثين؛ بحيث تمَّ انتشار الحضارة اليونانية بفضله وبسعيه، فتلاقفتها حواضر كثيرة بكيفيّةٍ لم يكن لها مثيلٌ فيما مضى!. أجل، تمَّ هذا أولاً بانتشار اليونان خارج بلادهم إلى الجنوب والشرق، ثمَّ الى أقصى الشرق؛ بافتتاح مدنٍ يونانية خارج

---

[1] انظر كتابنا: المصدر السابق، ص7.

بلادهم. وكان أخيراً بانتشار الثقافة والعلم اليونانيين على نحوٍ أثّر في غير اليونان تأثيراً عظيماً[1].

يقول الأستاذ ماكس مايَرْهوف في بحثه الموسوم (من الإسكندرية إلى بغداد)[2] واصفاً هذه المدارس بأنّها قد «استمرتْ؛ لأنَّ أوراق البردي البيزنطية تتحدّث عن متاحف للدراسة وعن أكاديميات في المدينة. وحوالي سنة (500) كان أمونيوس بن هرمياس تلميذ برقس احد الأفلاطونيين المحدثين، مشهوراً جداً باعتباره رئيساً لإحدى المدارس. وكان العرب يعرفون اسماء تلاميذه: سنْبلقيوس ويحيى النحوي(= جون فيليبونس) ودمسقيوس واسقلبيوس وثيودوتوس. وفي النصف الأول من القرن السادس الميلادي كان يحيى النحوي الشخصية الكبيرة في مدرسة الإسكندرية، ولسنا ندري هل كان رئيس مدرسةٍ أمْ لَمْ يكن». ثم يضيف مايَرْهوف فيقول:«وقد تخرّج في مدرسة الإسكندرية في القرن السادس الميلادي الفيلسوف النصراني يوحنا الأبامي والطبيب الفيلسوف سرجيوس الرأس عيني والطبيب أيتيوس الأميدي. إنَّ هذا النشاط الذي وجد في القرن السابع كان استمراراً لحركة العصر الإسكندراني الذهبي».

---

[1] كان لطب جالينُس الحكيم أثره الكبير في الإسكندرية، فكانت المدرسة صورة ناجحة لاتحاد الطب والفلسفة.

انظر: د. نجيب بلدي- المصدر السابق، ص14 ، 42.

[2] انظر: د. عبد الرحمن بدوي- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص41- 42.

وهذا الذي قاله ماكس مايَرْهوف تتضاف إليه حقيقة واضحة هي أنَّ مدرسة الإسكندرية نفسها لم تكن مفتقرة إلى الدراسات العقلية والفلسفية الخاصّة بها، بل نجد أنّها تعاملتْ مع أفلاطون الأصيل ومع الفيثاغورية القديمة تعاملاً عميقاً يسبق ظهور أفلوطين[1] (204- 270) ببضعة قرون، فجمعتْ بين التفلسف من جهة، والقيم الصوفية - العرفانية من جهة أُخرى، فكان موقفها محاولة طريفة في التوفيق بين الاتجاهين بما لا يؤدي الى تقابلٍ في نتائجهما!.

وإنّي لأزعم هنا أنَّ مدرسة الإسكندرية هي الأصل في بناء أفلوطين الفكري أولاً وقبل كلّ شيء، وأنَّ ما نسميه بالأفلاطونية المُحْدَثة تجوزاً، ما هو إلاّ انطباعٌ لصور الهرمسية التي كانت معروفة في عهد تلمذة أفلوطين على يد أمونيوس؛ بحيث عادت

---

[1] ولد أفلوطين بمصر عام 204 للميلاد بمدينة ليكوبوليس، وتعلّم الفلسفة بمدرسة الإسكندرية بعد بلوغه الثامنة والعشرين من عمره على يد حكيم من أكبر حكماء المدينة هو أمّونيوس سكّاس، ثم هجر الإسكندرية وكان عمره ثمانية وثلاثين سنة. وفي روما اسّس مدرسة فلسفية عام 258م. وكانت حصيلة المدرسة ونتاجها هي(التاسوعات) التي جمعها وهذّبها تلميذه المعروف فرفوريوس الصوري. ومن هنا فإنَّ تكامل منهج أفلوطين الفلسفي لم يكن في الإسكندرية؛ بل في بلاد الغرب. بينا كانت المدينة على جانبٍ من التقدم العلمي والفلسفي قبل أفلوطين بزمنٍ ليس بالقصير، خاصّة ما كان يرتبط من العلم أو الفلسفة بجالينُس وبأستاذه أمّونيوس. ومن أشهر علماء المدينة يومذاك أرخميدس(212 ق.م) وبطليمُس(ت 168م) صاحب كتاب المَجسطي وأقليدس(القرن الثالث ق.م) مؤلف كتاب الأُصول في الهندسة. وكان لمكتبتها مكانة مرموقة في العصر القديم، قيل إنّها ضمّتْ حوالي(700) ألف مجلد!.

معالم المدرسة واضحة فيما قرّره أفلوطين(أو ما يسمى بالشيخ اليوناني عند المفكرين العرب) في أعماله الفلسفية المعروفة بـ (التاسوعات) سواء كان هذا التأثر بالهرمسية وقع عليه مباشرة أو بصورة غير مباشرة، فهو في زعمنا فكرٌ إسكندراني لا ريب فيه. ولكنه في الوقت ذاته، هو صورة ظلّية لأفكار افلاطون وفيثاغورس في إطارٍ شرقيٍ جديد تغلب عليه سمات الإلهام والوحدة والتجريد، وهي عناصر في أساسها العميق تنطلق من روحانية الشرق في فجر حضارته الأُولى.

11- ولسنا الآن في صدد تخطيطٍ للفكر الإسكندراني، بل نقصد ابتداء إلى تثبيت أنَّ التأثير الذي ستتركه فلسفة الإسكندرية ومدرستها على معالم العقل العربي، ترتفع أُصوله الحقيقية إلى أفلاطون، بَلْهَ فيثاغورس، وما ندعوه بالأفلاطونية الجديدة هو نتاج لهذه المدينة ذاتها؛ ينضاف إليها ولا تنضاف إليه، وينطلق منها ولا تنطلق منه. وأحسب أنّنا لو تعمقنا الصورة أكثر ممّا فعلنا لبدا لنا الميل القوي نحو تبني عبارة: «فلسفة الإسكندرية ومدرستها» بدل عبارة «الأفلاطونية المحدثة» لأنَّ دلالة الأُولى أعمق صدقاً وأعمّ حكماً، وألصق بروحانية الشرق. ولستُ هنا وراء عصبيةٍ أو دفاعٍ عن أُرومةٍ، بل وراء تحديد وتأطير الحقيقة التاريخية كما يجب أنْ تكون، لا كما أرادها الدارسون في الغرب أنْ تكون!.

ولعل من الواضح هنا أنَّ للهجرات التي شجعها الإسكندر المقدوني[1]- كما بسطنا من قبل- من بلاد اليونان إلى الشرق،

---

[1] من الملاحظ أنَّ الإسكندر المقدوني(356- 324ق.م) بعد الانتهاء من حملته على فارس، عزم على مزج الشعبين الآسيوي واليوناني، وعمل على←

والعكس بالعكس، أثرها العميق في تطوير الفكر وتنميته، وكذلك الأمر بالنسبة للمعاناة الظالمة التي لحقت الفلسفة ومفكريها على أيدي الرومان وأباطرتهم، وبعد زوال حكم مقدونيا ممّا جعل أبصار المفكرين يومئذ تتجه نحو الشرق، لتجد فيه ضالتها العقلية التي تريد. وكانت آخر هذه المآسي وليست آخرها، غلق الإمبراطور الروماني جستينيان عام 529 للميلاد مدارس الفلسفة في أثينا، وفي مقدمتها أكاديمية أفلاطون التي أمدّتْ بشعاعها الفكر الإنساني مئين من السنين تمتد الى ألف عام، متذرعاً بذريعة الطغاة من حملة سوط الإرهاب، فطعن المدرسة بالوثنية، واتهمها بالهرطقة، وبرّر القضاء عليها بمسيحيته، مستحلياً لنفسه أنْ يكون الوسيلة السيئة التي تحارب العقل، وتستهجن مواطن الفكر!.

وويلٌ للعقل من اعداء العقل، وويلٌ للحرية من أنصارها المزيفين في كلّ مكانٍ وفي كل زمان!...

12- وانطلاقاً من الموقف ذاته، سنجد أنَّ هؤلاء الحكماء- سواء مَنْ كان منهم من اليونانيين أو المسيحيين المضطهدين في بلادهم - تفتح لهم أبواب الشرق مرحبة بقدومهم، مشجّعة لهم على

---

←تيسير هذا المزج بتعليم الفرس لغة اليونان، فأرسل آلافاً من أبناء ضباط الفرس إلى أثينا ليتعلموا اللغة هناك ويثقفوا بآدابها. وفي عام واحد أقام مهرجاناً كبيراً احتفل فيه بزواجه الجديد من أميرة فارسية هي بنت الملك دارا. واحتفل في الوقت ذاته بزواج ثمانين ضابطاً مقدونياً ببنات قادة الفرس. وكان عمله هذا باكورة عقود زواجٍ من نفس النوع، قيل إنَّ عددها لا يقلّ عن عشرة آلاف!.

انظر: د. نجيب بلدي- المصدر السابق؛ ص19، 23.

تأسيس المدارس الفكرية والرقع الثقافية. وقد تركّز هذا خاصة في بلاد الشام وفارس وانطلقتْ عنهما تيارات الفكر العتيد لتعمّ بعدئذ مواطن أُخرى من بلاد الشرق، يلتقي بعضها بظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية.

وأحسبُ أنَّ كثيراً ممّن عرفوا شيئاً عن هذه الهجرات، لا يتنكرون في الوقت ذاته لتلك البؤر الثقافية الصغيرة التي كانت تتعامل مع الفكر الفلسفي في نطاق مجالها العلمي، فربطته بالنجوم تارة، وبالتقشّف والتزهّد أخرى. مستوحية في ذلك صوراً متعددة من وثنيات الشرق، كان لبعضها مجال التحامٍ ووئامٍ مع الفكر الغربي الجديد - ومدرسة الإسكندرية التي أشرنا تضرب مثلاً على ما نقول- ومن ثمّة أنطاكية وحرّان[1]؛ مدينتان شعَّ منهما نور

---

[1] تقع حرّان بالقرب من منابع نهر بليخ في الجزيرة بين الرها ورأس عين، شمالي وادي الرافدين. واسم المدينة في اللغة المندائية(هُوران) أو (هورنان)، وهي مأخوذة من (هُور) التي تناظر كلمة(حُور) في العربية ومعناها البياض، فيكون معناها المندائي «المدينة البيضاء». وقد اشتهرت بالأديرة التي كانت تدرّس اليونانية القديمة إلى جانب السريانية، وكان تعليم هذه المدارس دينياً يتفق مع غايات الفكر الكنسي. وكانت شهرتها أيضاً بالرياضة والفلك والمذهب الإسكندراني، وتُنسب حكمتها إلى(هرمس) إله الفصاحة ورسول الآلهة. وأُطلق على مفكريها في العهد الإسلامي إسم(الصابئة). وكان من أشهر رجال المدينة في العلم ثابت بن قرّة (ت 288هـ) الذي رحل إلى بغداد بصحبة محمد بن موسى الخوارزمي، وعمل في المرصد الفلكي الذي شيّده المأمون عام 237 للهجرة، وانتهى به إلى الظاهرة الفلكية المعروفة بـ(هزّة الاعتدالين)، وإلى تثبيت نظريته عن المزولة الشمسية وعن مذهبه الخاص بصفة الشمس وحرارتها ونظام دورتها. وهو أول مترجم لكتاب (المجسطي). توفي ثابت←

المعرفة فبلغ الآفاق. وفي الأخيرة؛ حرّان، استقطب الفكر اليوناني والهندي والفارسي، بعد أنْ آلتْ إليها أيضاً مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ومكتبتها[1]، لتجد في المدينة ضلالاً من الوثنيات تفيء اليها، وتحنو عليها، وتجدّد لها شبابها الراحل!. ولستُ مبالغاً إذا قلتُ إنَّ صابئة حرّان بالذات - بما امتازوا به من اتجاه فلسفي وعقائدي وتصفيةٍ لفكرة الإلوهية، ودمجٍ للصفات في ذات الواحد - أثّروا على قوالب الفكر الفلسفي والكلامي في الإسلام، بل نجد في تراث مفكرينا من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وشائج قربى ترتبط بالصابئة، خاصة مع أولئك الذين دخلوا الإسلام منهم، أو الذين جاءوا إلى حواضر الدولة الإسلامية وعاصمة الخلافة بغداد.

ويكاد يجمع الباحثون في استعراضهم لأوليات الفكر وتحرّكاته في الشرق، على ربطه بحزمةٍ واحدةٍ يرجعونها إلى ما

---

←بعد أنْ ترك لنا ما يقرب من أربعة عشر كتاباً في مختلف فنون عصره وعلومه، وأصلح - حسب رواية ماكس مايْرهوف - كثيراً من ترجمات إسحاق بن حنين الفلسفية والرياضية.

انظر: ابن خلكان- وفيات الأعيان (الطبعة الأميرية)1/ 124- 125 وقارن بخصوص حرّان: ناجيه مراني- مفاهيم صابئية مندائية، بغداد 1981، ص56.

[1] نشر الدكتور ماكس مايرهوف بحثاً ممتعاً عن المدارس الفلسفية في البلاد التي فتحها المسلمون، أكّد فيه أنَّ مكتبة الإسكندرية انتقلت إلى أنطاكية سليمة، ومن ثمّة سارت في العالم. فحكاية الأمر بحرقها محض رواية لا أساس لها من الصحة.

انظر بحثه الموسوم: من الإسكندرية إلى بغداد (الترجمة العربية) ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1940 ص37- 100.

انتهت إليه مدرسة أنطاكية المسيحية من نزاعٍ حول طبيعة السيّد المسيح[1]، فقسمٌ من أولئك جمع بين اللاهوت والناسوت معاً كاليعاقبة[2]، وقسمٌ آخر فصل المسيح إلى طبيعتين: إلهية وبشرية، وهؤلاء هم النساطرة[3]. وأدّى الموقف في نهاية الشوط إلى الحديث عن ارادة الله وفعله مقارناً بارادة الإنسان وفعله، وهل هما في وحدةٍ متناسقة في السيد المسيح، أمْ يتمايزان؟!. ولم تخلُ منازعاتهم تلك من الاستعانة بمنطق ارسطوطاليس كسبيلٍ لمنهجيتهم الجدلية، وسلاحٍ يُشهر في وجه المعارضين.

ويميل بعض الباحثين إلى التمسك بالرأي الذي يرى أنْ هذا النزاع «نشأ بسبب الانشقاق الذي قام بين الكنائس المسيحية في الشرق، بحيث أدّى إلى فصل النسطوريين، ومن ثمّة اليعاقبة عن

---

[1] قارن مثلاً: دي بور- تاريخ الفلسفة في الإسلام- الترجمة العربية بقلم الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريده، القاهرة، بدون تاريخ ص15- 16..
وانظر: إسماعيل مظهر- تاريخ الفكر العربي، بيروت بدون تاريخ، ص10- 11، وكذلك هنري كوربان- تاريخ الفلسفة الإسلامية (الترجمة العربية) بيروت 1966، ص55- 57.

[2] اليعاقبة(السريان) فرقة دينية ظهرت في سوريا والعراق، وتُنسب إلى رجلٍ يُدعى يعقوب البردعي(541- 578م) أسقف الرها، وتنهض أفكار الفرقة على أنّ (الكلمة) انقلبت لحماً ودماً فأصبح الإله هو السيد المسيح، أي ما ظهر بجسده متجسماً!.

[3] النساطرة فرقة دينية أسّسها نسطور(نحو380-451 م) أسقف القسطنطينية عام 428 للميلاد. قال نسطور باقنومين في المسيح، وتعتمد فكرته على أنّ الإله واحد، وأنّ (الكلمة) اتحدت بيسوع الجسد، وأنكر على مريم لقب أُم الإله!.

الأرثوذكس الناطقين باليونانية، وأجبرهم على أنْ يؤسّسوا مدارسهم ومراكزهم التعليمية الخاصّة، وأنْ يعتنوا بلغتهم، أي السريانية، حتى يستقلوا عن الكنيسة الناطقة باليونانية في الإسكندرية وبيزنطية التي انفصلوا عنها. وبفضل تشجيع الأكاسرة - الذين كانوا بطبيعة الحال يعارضون البيزنطيين وبالتالي يعطفون على خصوم أعدائهم- اتسع انتشار النسطوريين في أرجاء فارس، بل وشادوا كنائس لهم حتى في آسيا الوسطى، أضف إلى ذلك أنّهم كانوا ينقلون معهم؛ حيثما انتشرتْ كنائسهم، الفلسفة وعلم اللاّهوت الإسكندرانيين اللذين كانت المسيحية قد تبنتهما، جنْباً إلى جنبٍ مع تقليدٍ معيّنٍ لقراءة النصوص اليونانية المشتملة على العلوم والفلسفة وتفسيرها»[1].

وكان السريان حقاً هم حملة الثقافة اليونانية من مواطنها الجديدة في الإسكندرية وأنطاكية، حيث قدموها للمدن الشرقية الأخرى كالرّها ونصيبين وحرّان وجُنْدَيسْابور[2] مترجمين إياها

---

[1] انظر: د. سيد حسين نصر- ثلاثة حكماء مسلمين، بيروت 1971. ص16.

[2] الرّها(أورفا) مدينة تابعة لتركيا الآن، شيدت عام 2200 قبل الميلاد، اشتهرت بمدرستها اللاهوتية المتأثرة بأنطاكية. كان تعليم المدرسة باللغة اليونانية، وأساتذتها من السريان، ومن أشهرهم سرجيس الرأس عيني المترجم المعروف، وأفرام السرياني. سيطر العرب على الرّها عام 639 للميلاد.
أما نصيبين فتقع ما بين النهرين (في تركيا حالياً) ازدهرت عام 320 للميلاد بعد سقوط الرّها. كانت منذ القرن الثالث مهد الآداب السريانية حتى سقوطها في أيدي الساسانيين عام 365 للميلاد. كان اتجاهها الفكري لاهوتياً بعيداً عن العلوم الدنيوية. ظهرت فيها مدرسة نسطورية في أواخر القرن الخامس الميلادي وحتى منتصف السادس منه. وكان من أشهر حكمائها نرساي وبرصوما. ←

إلى اللغة السريانية خلال عصر الترجمة لديهم الذي يبدأ من القرن الرابع بعد الميلاد ويمتد الى حوالي الثامن منه. وقد أنجز السريان في المرحلة السابقة لظهور الإسلام مجموعة من الكتب نقلوها عن لغتها الأُم. ومن أوائل المترجمين في هذا العصر معلم يدُعى إيباس من مدرسة الرّها، ترجم كتاب ايساغوجي (أي المدخل)، وهو مختصر فرفوريوس (يورفيريوس) الصوري (233- 304م) ألّفه الأخير لتلميذه خريساريوس، أوضح فيه الكلّيات الخمس؛ وهي: الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض العام. ومن مشاهير النقلة أيضاً القس بروبوس (القرن الخامس للميلاد) الذي علّق على كتاب إيساغوجي وكتاب العبارة وكتاب سوفسطيقا والتحليلات الأولى(الثلاثة الأخيرة من كتب أرسطوطاليس). وكانت هذه

---

←واما جُنْدَيْسابور فهي عاصمة خوزستان في حكم الساسانيين، أسس فيها كسرى أنو شروان(ت579م) معهداً للدراسات الطبية والفلسفية، فاستقطبت المدينة مجموعة من العلماء اليونان والنساطرة ممّن هربوا من مدينة الرّها بعد غلق مدرستها من قبل الإمبراطور زينون عام 489 للميلاد. كان من أعمال المدرسة الترجمة من اليونانية إلى اللغة الفهلوية (الفارسية الوسطى). من أشهر أطباء المعهد الحارث بن كلده ويوحنا بن ماسويه (ت 243هـ) الذي هاجر إلى بغداد في القرن الثالث وعيّنه المأمون عام 215 للهجرة رئيساً لبيت الحكمة.

فتح العرب مدينة جُنْدَيْسابور عام 638 للميلاد في عهد الخلفية الثاني عمر بن الخطّاب وبقيادة أبي موسى الأشعري.

انظر: إسماعيل مظهر- المصدر السابق، ص18. وعبد الرزاق الحسني- الصابئون، بيروت 1958 ص22- 42. وماكس مايرَهوف- بحثه السابق ص53.

التعليقات بمثابة المتون لطلبة السريان. ومنهم سرجيس الرأس عيني(= سِرْجيوس) (ت356م)- الذي ذكرناه سابقاً- وقد ترجم معظم مؤلفات جالينوس(جالينُس) (131- 210م) في الطب. والرأس عيني يعتبر عراقي النشأة إسكندراني العلم، وقد انتشرت أعماله المترجمة بين النساطرة واليعاقبة، وعُدّتْ من المصادر المهمة في الفلسفة والطب. ولعل من أسباب اهتمامه بجالينوس بالذات لاعتماد الأخير في طبّه وفلسفته على العلل الغائية مع إثباته لفكرة الخالق وتأكيده على العناية الإلهية، مضافاً إلى ذلك وضوح مبادئه وقوة استدلاله. وكذلك اندفع المسلمون إليه لنفس الأسباب.

وينظمّ إلى مجموعة النقلة أيضاً الأسقف أخوديما الذي ترجم تعليقات يحيى النحوي (يوحنا فيلوپونُس الغراماطيقي) لتكون كتاباً مدرسياً للناطقين بالسريانية. ومنهم كذلك سوبرس سيبوقط الذي ألّف تعليقاً على التحليلات الأُولى(القياس)لأرسطوطاليس، وشرح بعض مشكلات كتاب الخطابة. أما الأسقف يعقوب الرَّهاوي(نحو 633- 708م) تلميذ ساويرس سابخت أسقف الرَّها، فقد ترجم بعض كتب اليونان خاصة في موضوع الإلهيات.

ومن طريف ما يورده لنا الأستاذ ماكس مايَرْهوف في بحثه سابق الذكر(من الإسكندرية إلى بغداد) في تبريره لعوامل انتقال مدرسة الإسكندرية قوله: «يستطيع المرء أنْ يعدّ من الأسباب التي أدّتْ الى انتقال مدرسة العاصمة المصرية القديمة، تلك العُزلة التي أصبحت الإسكندرية فيها منذ فتْح العرب، فقد فُصلت عن بيزنطية بسبب حروب البحر المستمرة، وكان لا مناص من أنْ تذهب عنها أهميتها الثقافية والاقتصادية منذ أصبحت دمشق مركزاً لإدارة

الإمبراطورية الإسلامية الجديدة. هذا الأ أنّه من المعلوم جيّداً أنّ الإسكندرية لم تجد مطلقاً سنداً لها في السكان الأقباط الأصليين في مصر، ولسنا نعلم هل كان قد بقيَ شيءٌ من المكتبة القديمة، وعلى كلّ حال، فلا بُدَّ أنَّ يكون العلماء الذين يعرفون اليونانية قد تناقص عددهم، ولا بُدَّ أنْ حركة الترجمة إلى السريانية - تلك الحركة التي بدأها بعض العلماء الإسكندرانيين في القرن السادس - قد أُصيبت بشللٍ كبير. ومن أجل هذا كان طبيعياً جداً أنْ تنتقل المدرسة إلى الشرق الأدنى في المنطقة التي تتكلم السريانية. ولسنا نفهم كذلك لِمَ أصبحتْ أنطاكية الموطن الجديد للمدرسة!. نعم، كانت هذه المدينة مركزاً للثقافة اليونانية، إلاّ أنّها عانت الكثير من الأحداث في القرون الأخيرة قبل أنْ يستولي عليها العرب عام 17 للهجرة، فقد خرّبها غزو الفرس وخرّبتها الزلازل. ونظراً إلى وقوعها على الحدود القلقة بين الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية العربية، بقيتْ في العصر الإسلامي موضع نزاعٍ مستمرٍ بين العرب واليونانيين. ومع ذلك فلستُ أرى من غير الممكن أنْ تكون قد اختيرتْ لأنَّ هذا الموقع نفسه قد جعل من السهل إحضار المخطوطات اليونانية من آسيا الصغرى، لأنَّ حركة التبادل كانت نشطة دائماً على الحدود في الفترات الخالية من الحروب. وكان القوم يجدّون في البحث عن أمثال هذه المخطوطات كما يتبيّن من كلام لحنين بن إسحاق؛ وذلك من أجل إيجاد مكتبةٍ أو من أجل إكمال المكاتب القائمة من قبل، فإنّا نعرف من كلام الفارابي أنَّ مثل هذه المكتبة قد وجدتْ حقاً، ومن المؤكد أنَّ العناية في المدرسة الجديدة اتجهت إلى الترجمة السريانية، ولو أنّه ليست لدينا روايات

في المصادر السريانية عن شيءٍ من هذا، بل ولا عن وجود المدرسة نفسها!».

ولأبي حيان التوحيدي رأي آخر في هذا السبيل يذكره في كتاب «المقابسات» على لسان أبي سليمان المنطقي، فحواه أنَّ الترجمة حدثتْ- أول ما حدثتْ- من اليونانية إلى العبرانية، ومنها تمت الترجمة إلى السريانية، ومن ثمة إلى العربية؛ وأدّى هذا التثليث في الترجمة إلى إخلالٍ وتحريفٍ في النّص، وطبيعة العبارة ودلالتها، ولولا ذاك لكنا- كما يقول التوحيدي- «على معرفةٍ تامةٍ ببيان اليونانيين ومعانيهم المبدعة، ولكانت الحكمة قد وصلت إلينا بلا شوب، وكاملة بلا نقص، وكان ذلك نافعاً للغليل، وناهجاً للسبيل، ومبلغاً الى الحدّ المطلوب»[1]. ولا ادري هل قَصَدَ التوحيدي بالعبرانية اللّغة الآرامية التي نازعت العبرية ثم غلبتها، فترجمت إليها كتب التوراة والتلمود، بحيث كانت الآرامية في فترة الميلاد، هي اللغة التي تكلّم بها السيد المسيح وأجرى خطبه وعظاته؟![2]. يبدو لي أنَّ الأمر كذلك، لأنَّ الآرامية عُرفتْ في الرُّها وغيرها من المدن المجاورة، ولأنَّ العبرية في حقيقتها، لهجة من اللهجات وليست لغة قائمة بذاتها.

---

[1] انظر: أبو حيان التوحيدي- كتاب المقابسات، تحقيق وتقديم محمد توفيق حسين، بغداد 1970، ص266- 267 المقابسة الثالثة والستون على لسان أبي سليمان المنطقي!.

[2] انظر: عباس محمود العقاد- الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونانيين والعبريين، القاهرة بدون تاريخ، ص18.

ويرسم لنا الفارابي أبو نصر في حديثه عن المشكلة ذاتها، صورة أُخرى يقول فيها: «إنَّ هذا العلم (يقصد الفلسفة) على ما يقال إنّه كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار إلى اهل مصر، ثم انتقل الى اليونانيين، ولم يزل إلى أنْ انتقل إلى السريانيين، ثم إلى العرب. وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني، ثم صارت باللسان السرياني، ثم باللسان العربي. وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق، والحكمة العظمى»[1].

إنّنا لنزداد فهماً ووضوح رؤية إذا نحن عرفنا أنَّ تلك الكتب التي ترجمت إلى السريانية، لم تخلُ من تحريفٍ وتضليلٍ- كما بسطنا من قبل- مصدرهما الجهل تارة، والتعصّب الديني تارة أُخرى، بحيث أُبدلت الأسماء بغيرها، وعُدّلت الأفكار بما يساير طبيعة العقيدة القائمة لديهم، وقاد هذا وبشكل عفوي إلى إضعاف النّص، وتفتيت المعنى، وانحراف الهدف، وسيعود التحريف مرّة أخرى أكثر تأثيراً وأشدّ تطرفاً في عصر النهضة الحضارية عند العرب، وسنجد من صوره ما يكاد يقلب التراث اليوناني رأساً على عقب!.

---

[1] انظر: الفارابي- تحصيل السعادة، تحقيق وتقديم دكتور جعفر آل ياسين بيروت، ط. الثانية 1983، ص88.

13- ثم أشرق الإسلام بنوره.

بعد أن فقدت شبه الجزيرة العربية عناصر العمق في ثقافاتها القديمة، فكانت مهيئة، بحكم أوضاعها الاجتماعية، للدين الجديد، سواء ما كان من وثنياتها الساذجة التي ضربت بجذورها في الأرض، أو من أساطيرها وحكاياتها الجامحة في خيالها الضارب في سمادير الوهم!... بحيث لم يتراخ أمر الفرق والمذاهب في الإسلام زمناً طويلاً، كما تراخى في اليهودية والمسيحية. ولم ينقضِ جيل النبي(ص) حتى ظهرت مسألة النصّ والتفسير، ولحقتْ بها المسائل التي تقترن غالباً في كلّ عقيدةٍ دينية، كمشكلات القضاء والقدر، والظاهر والباطن، وقضية الصفات الإلهية، وما ينبغي للروح من الصفاء بمعزلٍ عن عالم المادّة او عالم الأجساد[1]. فكانت تلك بمجموعها عوامل داخلية في إنْماء وإغناء وتحريك الفكر العربي نحو التجديد في مواقفه ومواقعه.

وليس هناك ما يدعو إلى الريب في دعاوةٍ كهذه؛ لأنّنا ننطلق في نظرتنا ممّا ارتأيناه سابقاً بخصوص الكتاب المنزل وما فيه من حثٍّ على النظر العقلي وإمعان الذِهْن فيما خلق الله فأحسن خلقه، وتدبّرٍ لما في هذا الكون؛ في نظرةٍ تصدر عن غايةٍ ملتزمةٍ لا إلزام

---

[1] قارن: عباس محمود العقاد- مولد الفلسفة الإسلامية، مجلة الكتاب، القاهرة، السنة الأولى، 1946، 843/12.

فيها؛ أعني أنّها تتحرك في إطار حريتها المحدّدة في التعبير عن نظرتها الشمولية.

واختلفتْ مناهج الباحثين في تقديم هذه المرحلة وتصويرها للدارسين؛ فكثيرٌ منهم اعتمد ظهور الفرق وتعدّدها وخروج بعضها على بعض، وشذوذ بعضها عن بعض، وتضارب الآراء الأسطورية حولها، وخلْق شخصياتٍ ميثولوجية وهميةٍ تدّعي ما ليس للإسلام الصحيح صلة به، بل هي إمّا جاهلية أولى، أو رجعةٌ إلى عهدٍ بائدٍ في الافكار والعقائد، وكلاهما على باطلٍ عقلاً وعملاً.

وتجنباً من الخوض في متاهاتٍ لا أجد ضرورة الخوض فيها. أعني الحديث عن نشوء الفِرق المذهبية- أؤكد هنا أنّه لا مجال، من الناحية المنطقية والتاريخية، إقحام فرضية ما يفرضه بعض الدارسين من أنَّ الإسلام هو(السُنّة)أو أنَّ الإسلام هو (الشيعة)فتلك مقولة في نظر كاتب هذه الصفحات بائرة بضاعتها، مرفوضة بحكم الحسّ والوجدان؛ لأنَّ التسنن الخالص والتشيّع الخالص هما من الإسلام وإليه معاً، وليس واحداً منهما فحسب.. لذا لا نجد مجالاً، كما فعل البعض، لوضع قاعدة أنَّ الأصل كان أحدهما، إلاّ في حال غَلَبة التعصّب على العقل، ورجحان كفّة الهوى على الهدى.

أمّا قضية الانقسام حول(الوصاية) أو(الاختيار) فأمرٌ اختلف فيه المسلمون، وليس معنى هذا أنَّ كلَّ مُنْ أخذ بفكرة الوصاية كان شيعياً؛ لأنَّ قاعدة الشورى أو الاختيار نُقضت«بالوصاية المتعدّدة» في عهد الفاروق عمر بين الخطاب، وكان لها أنصارها ومؤيدوها!... إذن دعوى التشيع هنا هو أنْ يكون الرأي الإيماني-

لا السياسي بالضرورة-مع علي وأبناء علي عليهم السلام... وهذا في نظرنا أمرٌ لا يمسّ دراسات الفكر الفلسفي ونشأته، بحيث يندفع الباحث- أي باحث- إلى التعاطف مع مشكلات الفِرق المذهبية وظهورها. بل يكفي لنا أنْ نلمس الصورة التي تشعبتْ إليها نظرتهم؛ فاعتمدتْ الكتاب الكريم من جهة، والسُنّة النبوية من جهة أخرى، ثم حكّمتْ العقل في المشكلات جميعاً، ولَمْ تكن بعيدة عن واقعها الذي تعيش... ففي القرآن مثلاً شواهد متعدّدة تظهر لنا التطابق بين الجبر والتفويض، والتسخير والجواز، والإمكان والوجوب، وأحياناً التوافق بين الأمرين. بحيث تُنسب الأفعال إلى العباد تارة، وإلى الملائكة أو العقول الفعّالة تارة، وإلى الله أُخرى.

وإنَّ الحديث ليطول بنا إذا أردنا تعقّب أُصول تلك الاتجاهات وتنظيراتها... لذا سنوجز الكلام عليها قابلاً. أمّا مظانّ تفاصيلها- لمن يرغب في الاستزادة- فكتب علم الكلام ورجاله كفيلة له بذلك. أمّا نحن فسنكتفي بالإشارة الى صورها البارزة؛ معتمدين شعبها الثلاث التي ظهرت في البواكير الأُولى للحركة العقلية في الاسلام؛ متمثلة بـ(الجهمية) أولاً؛ المنسوبة الى جهم بن صفوان السمرقندي (ت 128هـ)- التي ادعتْ أنَّ الإنسان ليس قادراً على كلّ شيء، ولا يوصف بالاستطاعة؛ وأنّما هو مجبورٌ في أفعاله، لا قدرة له ولا اختيار، وأنَّ الله يخلق الأفعال منه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات. أمّا الأفعال فتنسب إلى الإنسان مجازاً؛ كما تُنسب مثلاً إلى الجمادات؛ فيقال عندئذ أثمرت الشجرة وطلعت الشمس[1]... وبـ(الجُهَنية) ثانياً، المنسوبة إلى معبد الجُهني

---

[1] انظر: أحمد أمين- ضحى الإسلام، القاهرة 1941، 3/44-61.

البصري (ت 80هـ) التي أكدت أنَّ الإنسان ربّ أفعاله، ولا تسيطر عليه قوة أُخرى خارجة على إرادته الحرّة[1]، وكذلك مالتْ إلى تأويل الصفات الذاتية، ودعتْ إلى نفي الصفات المعنوية.

أمّا الشعبة الثالثة فهي ما ننعته بالموقف الوسط، الذي تمثّل بقولهم: «لا جبر ولا تفويض ولكن امرٌ بين الأمرين»، باعتبار أنَّ جميع ما في عالم الإمكان حادثٌ على نسقين: إمّا واجب، وإمّا لازم. فما تأخّر متأخرٌ إلاّ لانتظار شرطٍ، إذْ وقوع المشروط قبل الشرط ممتنعٌ عقلاً. ومن هنا لا يختلف العلم عن النظر إلاّ لفقدانه شرط النظر وهي الحياة، ولا تختلف الإرادة عن العلم إلاّ لفقدانها شرطها وهو العلم، ولا يختلف العقل عن القدرة إلاّ لفقدانه شرطه وهي الإرادة. وكلّ ذلك على نسقٍ وترتيب[2].

وكما أسلفنا من قبل، فإنَّ أصحاب هذا الاتجاه (أعني الموقف الوسط)، يرون أنَّ الحديث عن فكرة مريدٍ ما لا تكون إلاّ والمراد معها. فالله في رأيهم لم يزل عالماً قادراً ثم أراد، بمعنى أنَّ الإرادة ليست من الصفات الذاتية بل هي من صفات الأفعال، وتتمثّل بأعمال القدرة التي لا تنفك عن وقوع المراد في الخارج. لذا لو كانت إرادة الله من صفاته الذاتية، (كالعلم والقُدْرة مثلاً) لكانت تلك الإرادة متعلقة بالممكنات كافة، ومنها افعالنا الانسانية، باعتبار أنَّ الصفات الذاتية المتحدة مع الذات تتعلق بالجميع؛ فلو لَمْ تكن متعلقة ببعض الممكنات لصحَّ سلبها عن الله بالإضافة إليه. ونحن نعلم أنَّ الصفات الذاتية لا يمكن سلبها عنه، اذن افعال الانسان لا تكون

---

[1] انظر: أبو الحسن الأشعري- مقالات الإسلاميين، القاهرة 1950، 197/1.

[2] انظر كتابنا: صدر الدين الشيرازي- المصدر السابق- ص140- 142.

متعلقة بارادة الله، رغم أنَّ القاعدة العامة تقول إنَّ الوجود وسائر الاشياء هي من عند الله تعالى.

في ضوء هذه الصورة فإنَّ قدرة الإنسان هي هِبَة من الله كسائر القوى الأُخرى، ما كان ظاهراً منها وما كان باطناً. ولكن للكائن العاقل سلطته التي تضاف إليه بالنسبة للفعل، فيقال عندئذ «له أن يفعل هذا، وله أنْ لا يفعل ذاك» بدلالة الإيجاب أو السلب، فكلاهما يضافان إلى الإنسان، ويكون الأمر في مثل هذه الحال يتضمن مفهوم قولهم: «لا يُعصى مغلوباً ولا يُطاع مكرهاً»، وهو تنظيرٌ كما يبدو لنا، يتميّز بكونه (الأوسط) بين الموقفين السابقين. ويلخّص لنا الحكيم السبزاواري (ت 1295هـ) في منظومته الفلسفية المعروفة هذا الموقف الوسط فيقول:

لكنْ كما الوجود منسوبٌ لنا

فالفعلُ فعل الله؛ وهو فعلنا!.

وإنّني لأزيد هنا فأرفض الرأي الذي يذهب إلى أنَّ نهي الرسول(ص) لبعض صحابته من التحدّث في القدر(ومعناه القُدْرة التي أقدر الله عباده على القيام أو عدم القيام بفعلٍ ما) كان سبباً في إبعاد المسلمين عن التعمّق الفكري ومزاولة الأحكام الخالصة. أجل، أرفض هذا، لأنَّ موقف النبي منطلق في أساسه من أنَّ القرآن فيه ما يغنيهم لتنظيم تعاملهم العقلي مع الكون، وأنَّ الحديث في القدر(ولَمْ يقل عن القدر؛ لأنَّ الحديث عن الشيء مباحٌ أصلاً) قد ينسحب إلى أحكام مبتسرة لا حاجة لهم بها. بينا الحديث عنه يكوّن جوهر القضية التي أثارها المسلمون؛ وهي حرية الإنسان وحدود إرادته.

ولقد لاحظ بعضٌ من الباحثين أنَّ فكرة هذه الحرية لَمْ تُثرْ في عهد النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) ولا في مرحلة الخلفاء الراشدين، أقول إنّ دعاوة كهذه إنّ لَمْ يصاحبها الدليل فهي غير مقبولة، بل مرفوضة أيضاً؛ لأنَّ الكتاب الكريم- وهو التنزيل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه- أشار، وبشكلٍ دقيقٍ، لمسارب ثلاثة من الأفعال عند الإنسان(كما أشرنا من قبل). أجل، يمكن القول إنَّ هناك نحواً من التراخي في ظهور هذه التيارات، ولا يمكن نفي ذلك حتى في فترة حكم الراشدين[1].

---

[1] يُروى أنَّ الإمام علي بن ابي طالب(عليه السلام) كان جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين، إذ اقبل عليه شيخٌ فجثا بين يديه ثم قال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أبقضاءٍ من الله وقدره؟. فقال له أمير المؤمنين: أجل يا شيخ، ما علوتم تعلة ولا هبطتم بطن وادٍ إلاّ بقضاءٍ من الله وقدره. فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين، فقال له الإمام: مَه يا شيخ! فوالله لقد عظّم الله لكم الأجر في مسيرتكم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيءٍ من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين. فقال له الشيخ: وكيف لم نكن في شيءٍ من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين، وكان القضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟! فقال له الإمام: أو تظن أنّه كان قضاء حتماً وقدراً لازماً!. إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، ولم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب!. إنَّ الله تبارك وتعالى كلّف تخييراً ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُطَعْ مكرهاً ولا يملك مفوضاً.

ويحاول المستشرق الإيطالي كارلو ألفونسو نَلّينو (ت 1938) إضعاف دلالة القدر التي أشرنا إليها، وأعني القدرة التي أقدر الله عباده على القيام او عدم القيام بفعلٍ ما، ذاهباً إلى أنَّ «المسائل الكلامية في القرنين الأول والثاني للهجرة نشأت كلّها تقريباً عن اختلافاتٍ في تفسير عباراتٍ وألفاظ وردتْ في القرآن، ومن هذه الألفاظ القرآنية أُشتقت المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل. ولفظ (قدر) ذو أصلٍ قرآني واضح لا سبيل لنكرانه، ولكنها في القرآن إذا كانت بمعنى قضاء وقدرة، لا تنطبق إلاّ على الله لا على العبد مطلقاً!».

وغريبٌ حقاً هذا التناقض في الرأي عند نَلّينو، فإذا جاز لنا اشتقاق المصطلحات من الألفاظ القرآنية- وهذا ما نذهب إليه أيضاً- فلماذا لا يجوز أنْ نصطلح بلفظ (القدر) بدلالة القدرة التي منحها الله للعبد، ليستحق عندئذ ثوابه وعقابه؟ ولا يعود هذا التفسير الذي نرى يُنعتُ بأنّه «ذو قيمة ضئيلة» كما يدّعي نلّينو[1].

ويمكن كذلك دحض الصورة التي يرسمها بعض الباحثين عن الموقف ذاته، مدّعين بأنَّ التصفية الجسدية التي لحقت معبد الجُهني وغيلان بن مسلم الدمشقي (ت 105هـ) والجعد بن درهم والجهم بن صفوان؛ كانت بسبب أقوالهم بالجبر من جهة، أو بحرية الإرادة من جهةٍ أخرى. بينا نرى أنَّ الأمر يكمن في حكايات القتل السياسي في الإسلام؛ حيث لعب هذا الاتجاه دوره الكبير، خاصة

---

[1] انظر: د.عبد الرحمن بدوي- المصدر السابق- مبحث كارلو ألفونسو نلّينو، ص201.

إذا رأينا المظالم التي ارتكبتْ باسم الجبر تارة، وباسم حرية الإرادة تارة- لذا فإنَّ أخذ مقاتلهم مأخذ الروايات الواردة في كتب الأسانيد، أمرٌ لا يتفق ومنهجنا الذي نريد.

ومن طريف ما يحدثنا به التوحيدي في (الإمتناع والمؤانسة) عن مشكلة حرية الفعل الإنساني قوله:«مَنْ لحظ الحوادث، والكوامن والصوادر، والأواتي، من معدن الإلهيات أقرّ بالجبر، وعرّى نفسه عن العقل والاختيار، والتصرّف والتصريف؛ لأنّها هذه كلّها- وإنْ كانت ناشئة من ناحية البشر- فإنَّ منشأها الأول إنّما هو من الدواعي والبواعث والصوارف التي تُنسب إلى الله الحق. أمّا مَنْ نظر إلى هذه الأحداث والكائنات، والاختيارات والإرادات، من ناحية الكاسبين الفاعلين، المحدثين اللائمين، الملومين، المكلّفين، فإنّه يعلقها بهم، ويلصقها برقابهم»[1].

تلك هي أهم مؤشرات الخلاف فيما بينهم، انطلقوا من كتابهم يجادلون، ورجعوا إليه يستنبطون، مستهدفين في الحالين ردّ الناكثين، وثقف المعاندين، وإضعاف المبتدعين.

ولكننا قد نجد بين الباحثين العرب مَنْ يخالف هذا الرأي ويذهب مذاهب أُخرى حول الموضوع، فمثلاً يميل المرحوم الدكتور علي سامي النشار[2] إلى أنَّ هناك أسباباً خارجية لا تمت إلى جوهر الاسلام بشيءٍ دفعت إلى ظهور هذه الجدلية لديهم، منها اليهودية ومناقشاتها العقلية عن الوحي، والمسيحية وجدليتها عن

---

[1] انظر: أبو حيان التوحيدي- الامتاع والمؤانسة، القاهرة، 1939. 223/1.

[2] انظر: د. علي سامي النشار- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة 1، 40/1966- 41.

السيد المسيح وحقيقته ورأي الإسلام فيه؛ ممّا قاد الى نشأة هذا الفكر في بَدْء ظهور الدين الجديد!.

ولا أجدني مؤيداً لرأي الأستاذ النشار، لأنّني أكثر ميلاً إلى أنَّ مسألة الجبر والاختيار منبعثة عن الدين الجديد أصلاً؛ لأنّها في صلب كتابه من الناحية الفكرية، وقد نجد في صورها الفرعية آراء غريبة أحياناً، ولكنها تبقى إسلامية الأصل والمتحد.

إنَّ الدكتور النشار يتميّز بين الباحثين العرب باستقطاب الرأي لديه في جهتين: سلباً أو إيجاباً، وفي مثل هذه الحال يضيع الحدّ الوسط في أحكامه التي يريد، رغم أنَّ حِدّة الاجتهاد قد توقع الإنسان في خطأ الاجتهاد ذاته!. ولا منجاة عندئذ إلاّ بالعودة إلى الأحكام الموضوعية التي هي الوسط الذي نريد.

أمّا دعاوة أنَّ نظرية الجبر والاختيار لها جذورٌ خارجية فمرجعها في الواقع آراء بعض المستشرقين ممّن حاولوا الدسّ على الإسلام وفكره العتيد.

14- وهل نعدو الصواب كثيراً، إذا قلنا إنَّ الصورة التي رسموها لمشكلة القضاء والقدر أخذت لديهم منظوراً ميتافيزيقاً حادّاً، نعجب كلّ العجب في ظهوره على هذه السمة في مرحلة بَعْدُ لم تتعامل حقيقياً مع الفلسفة!. على الرغم ممّا نجده في الكتاب المنزل من ظواهرها التي بسطناها من قبل. وقد يدفعني هذا إلى تبني الميل نحو ما أورده بعض الدارسين من أنَّ العرب كانوا على معرفة بالفكر اليوناني قبل عصر الترجمة المعروف؛ وذلك اعتماداً

على ما يرويه لنا المسعودي وابن أبي أُصيبعة وابن كثير والشيرازي- صدر الدين[1] وماكس مايّرْهوف بهذا الخصوص.

واختار من بين هؤلاء الشيرازي (ت 1050هـ) أحد كبار الفلاسفة بعد ابن رشد؛ حيث يقول: «ووقع بأيدهم (أي العرب) ممّا نقل جماعةٌ في عهد بني أُمية من كتب قومٍ كانت أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظنّ القوم أنَّ كل اسمٍ يوناني هو اسم فيلسوف، فوجدوا فيها كلمات استحسنوها، وذهبوا إليها وفرّعوها رغبة في الفلسفة، وانتشرت في الأرض وهم فرحون بها، وتبعهم جماعة من المتأخرين، وخالفوهم في بعض الأشياء، إلاّ أنَّ كلهم إنّما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامٍ هائلة يونانية لجماعةٍ صنفوا كتباً يتوهم أنَّ فيها فلسفة. وما خرجت الفلسفة من اليونان إلاّ بعد انتشار عامتهم وخطبائهم». ثم يضيف الشيرازي قائلاً: «إنَّ المتكلمين الأوائل في عهد بني أُميّة عرفوا الفلسفة اليونانية حين نُقلت بعض كتبها إليهم، ولكنها ليست من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون بعد!».

---

[1] انظر: صدر الدين الشيرازي- كتاب المبدأ والمعاد، طبعة حجرية، بدون تاريخ، ص68.

وذهب الفلاسفة الافلاطونيون المحدثون الى القول بأنَّ(القدر) هو من موجبات احكام النجوم، وأما(القضاء) فهو علم الله السابق بما توجبه هذه الاحكام النجومية!.

انظر: كولدتسهير- بحثه الموسوم: موقف اهل السنة القدماء بإزاء علوم الاوائل (الترجمة العربية) ضمن كتاب د. بدوي سابق الذكر، ص143.

إنَّ استدراك الشيرازي هنا له دلالته المنهجية، حيث إنَّ الفكر المشائي لم يصل إلى العرب على حقيقته إلاّ في عصور الترجمة الرسمية، ثم إنَّ أمر الاتفاق والترابط بين بعض أفكار اليونانيين وأقوال بعض حكماء العرب قد يرتفع في نظرنا إلى عصر الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، بل نجد مؤشرات هذا التراث في كتاب (نهْج البلاغة) نفسه!. ولسنا ندّعي أنَّ أولئك الأفذاذ الخالدين من مفكرينا كانوا نقلة لفكرٍ وثني غريب عنهم، بل نحتمل في هذا الموقف رأيين:

أحدهما قدرة الفكر العربي أنْ يتوصل بنفسه، وبمضمونٍ باطني، إلى قواعد استنتاجيةٍ ومنطقيةٍ - إستدلالية نحو الكون، مستمداً إياها من أعماق حياته الخاصّة، كما أُثر عنه مثلاً بناء مناهج البحث لديه.

والآخر ما نتصوره من اطلاع بعض رجال العرب على تراث اليونان في ترجمته الفهلوية، وخاصّة منطق أرسطوطاليس- بشكلٍ مباشر أو غير مباشر- بحيث حفظ لنا تلك المأثورات سلمية من الضياع والعبث، وبقيت كذلك حتى قيام عصر الترجمة، وبروز فكرة الحاجة إليها حضارياً.

وفي كلا الرأيين ما يرفع تهمة الانتحال عن كتاب نهج البلاغة ويدفعها بعيداً عن تخرّصات المستشرقين وتابعيهم.

15- ولعلّ فارقاً رئيساً ينبغي الإشارة إليه هنا؛ هو أنّنا لم نجد لديهم ربطاً واضحاً في نظرية القضاء والقدر بعناصر المعرفة الإنسانية من جهة، وبالأخلاق والسلوك من جهةٍ أخرى، كي

يستوي عندهم موقف الإنسان إزاء المشكلات التي يتعامل معها، سواء ما يرتبط منها بالعقيدة حيناً، أو بالأعراف حيناً آخر.

وأيّاً ما كان، فالمشكلة بحدّ ذاتها تنهض- كما أعتقد - على سُلّمين: الأول منهما هو(الالتزام) فكلّما حقّقتُ الالتزام تحققتْ حرّيتي، وكلّما تحققتِ الحرّية صدر الفعل بإرادةٍ حرّةٍ؛ أي صدر باختيار وتدبّر بسبب الالتزام نفسه. والحريّة التي أقصدها هنا هي حريّة الفعل؛ أي حريّة الابتداء بالفعل أولاً. أما القدرة على إرجاع الفعل ثانية، أو بالأحرى التراجع عنه، فأمرٌ دونه خرط القتاد!. بَلْهَ أننا في هذا مجبرون جبراً ذاتياً لا مشاحة فيه، ولا قدرة لنا على التنكر حتى بسبيلٍ نفسي!.

وأما السُلّم الثاني؛ فهو إنّني مختارٌ وحرٌّ بقدر ما أمتلك من معرفةٍ؛ أي أنّ حريتي هي معرفتي: أنا مسؤولٌ بقدر ما أعرف وأعلم. وليس معنى هذا سقوط التكليف عن الجاهل، بل معناه فقدان الحريّة بالذات التي هي ظاهرة من ظواهر الإنسان السوي في تأديته للفعل الذي يريد.

ولا أزعم هنا أنّ المفكرين العرب أدركوا المشكلة على هذا الجانب من تصورنا إياها، بل هم أضافوها الى الإنسان مرّة وإلى الله أُخرى. وفي الحالين لم تخرج نظرتهم إلى دلالة الفعل الإنساني بمعناه الذي أشرنا.

وحذارِ أنْ نظنّ- كما ظنّ بعض الدارسين- من أنّ نظرية حريّة الفعل الإنساني تتعلق بمفاهيم بايولوجية، فربطوا- في تنظيرهم هذا- بين فكرة الصبغات (الكروموسومات) التي تتخذ شكلها في نواة الخلية من حيث إنّها تحتوي على المورثات أو ما

نسميه (الجينات) التي تحدّد الصفات المميّزة في الكائن الحي، وبين إلزامية الفعل لدى الإنسان، فذهبوا إلى تبني قاعدة (الجبر) بالنسبة للحيوان الناطق، معتمدين الفكرة البايولوجية ذاتها!. بينا نقول نحن إنَّ هذا ليس ذاك: فلا شك أنَّ الصبغات أمرٌ جوهري في الوراثة والتطور والنشوء، وهي جبرٌ علمي حتمي مقبول يسير في خطّه الدائب نحو بناء الكائن الحي. ولكن نظرية حريّة الإرادة قائمة على أساس الفعل الذي هو شيء لا يحدث إلاّ بعد التكامل، وعندئذ يحاسب صاحبه في حال صدوره عنه، ولايتعلق - لا من قريبٍ أو بعيد - بقضايا الصبغات وتأثيراتها الوراثية.

نحن لا ننكر- كما أشرنا من قبل- أنَّ هناك جبراً في الطبيعة ينحو نحواً حتمياً لا نقاش فيه. أمّا فعلنا فلا يكون أخلاقياً ولا معيارياً إلاّ في ظل حريّة الإنسان، وفي ظل ثواب على الإحسان وعقابٍ على الإساءة. وليس من الضروري أنْ يكون العقاب والثوابُ أمرين خارجين، فعقاب الذات وثوابها أشد تأثيراً على النفس البشرية من أي عقاب وثواب آخر!.

ومن كلّ هذا الذي أسلفناه عن(الالتزام)، نجد أنَّ مدرسة الاعتزال كانت أدقّ المدارس في عصرها تمسكاً به وبحريّة الفرد؛ لأنَّ في حريته يكمن مبدأ العدل الإلهي، ومقتضى العدل الإلهي عندهم أنْ يثاب الإنسان وأنْ يعاقب على أفعاله، فما دام الإنسان حرّاً في اختياره، فحريته هذه لن يكون لها معنى إلاّ إذا كان مسؤولاً عمّا يفعل، ثم لا يكون لهذه المسؤولية معنى إلاّ إذا ترتّب

الجزاء المناسب على العمل[1]، فكأنهم هنا يجدّدون موقف أسلافهم القدرية، ولا نقصد من قولنا هذا أنّهم كانوا فرعاً للقدرية في القرن الأول للهجرة، بل باعتبار أنّهم أصحاب فكرة الاختيار وحرية الإرادة بمعناهما الحقيقيين.

وتُعتبر مدرسة الحسن البصري (ت 110هـ) مصدراً من مصادر القول بالقدر، ويعتبر معبد الجهني أول متكلمٍ فيه - كما بسطنا من قبل - لذا عُدّتْ مدرسة الاعتزال أيضاً ضمن أصحاب القول بالقدر!. ولكن الحقيقة التاريخية تشير إلى أنَّ المدرسة القدرية سبقت الاعتزال بمراحل[2]. ولعل رسالة الحسن البصري التي نشرها هيلموت ريتر في مجلة Der Islam (المجلّد الحادي والعشرين/67- 82) والتي خاطب فيها الحسن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، فيها ما يشعر بموافقة البصري على مذهب القدرية في عصره. بينا نجد أنَّ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت 548هـ) في«مِلله ونحله» يشك في نسبتها إلى الحسن البصري، بل ينسبها إلى واصل بن عطاء (ت 131هـ)[3].

وأيّاً ما كان، فإن فكرة القدر- كما ألمحنا سابقاً - ترد في القرآن بصورها الثلاثة. ويميل الأستاذ جِرم إلى أنَّ السُور المكيّة أكثر ميلاً إلى تقرير حريّة الفعل الإنساني واختياره، بينا السُور

---

[1] انظر: دكتور زكي نجيب محمود- المصدر السابق- ص122.

[2] قارن بحث المرحوم طيب الذكر الدكتور عز الدين آل ياسين الموسوم: مذهب الحسن البصري في القدر، مجلة الالواح، بيروت، السنة الاولى عدد 12، 13.. وانظر ايضاً: الشهرستاني- الملل والنحل، 62/1.

[3] انظر: الشهرستاني- المصدر السابق، 63/1.

المدنية أميل إلى تقدير الجبر[1]. وليس في الموقف القرآني ما يدعو إلى التناقض- كما يحلو لبعضهم الإدعاء- لأنَّ الكتاب المنزل يقرّر ما هو واقعٌ حقاً بالنسبة للكائن الناطق الذي تتمثّل فيه هذه الاتجاهات، سواء ما كان منها بايلولوجياً أو طبيعياً أو إرادياً، وتلك سنّة الله في خلقه ولا تجد لسنّة الله تبديلاً!.

وأخيراً فمن المفارقات التي يقع فيها بعض مؤرخة الحوادث بالنسبة لمصطلح (القَدرية) قولهم إنّهم استقوا رأيهم من النصارى، إذْ ورد في الأخبار: «القَدرية مجوس هذه الأُمّة». والمعروف أنَّ المجوس كانوا يقولون بالجبر، لا بالاستطاعة والاختيار![2].

16- وعَودٌ إلى المعتزلة ودلالة الإعتزال، نجد المُفيد (محمد بن محمد بن النعمان- ت 413هـ) يورد الرأي التالي حول هذه التسمية[3]:«هو لقبٌ حدث لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين، وما أحدثه واصل بن عطاء من المذاهب في ذلك ونصب من الاحتجاج له، فتابعه عمرو بن عبيد، ووافقه على التديّن مَنْ قال بها ومَنْ اتبعهما عليه إلى اعتزال الحسن البصري وأصحابه والتحيّز عن مجلسه، فسمّاهم الناس المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن بعد أنْ كانوا من أهله، وخروجهم بما ذهبوا إليه من هذه المسألة. ولم

---

[1] انظر: عبد الرحمن بدوي- مذاهب الاسلاميين، المعتزلة والاشاعرة، بيروت 1971، 100/1.

[2] قارن: د. جواد علي- يوحنا الدمشقي، مجلة الرسالة، القاهرة/ 1945 العدد 612 ص307.

[3] انظر: المفيد- أوائل المقالات، تبريز 1363هـ، ص35- 37.

يكن قبل ذلك يُعرف الاعتزال، ولا كان عَلَماً على فريقٍ من الناس».

وفي الصورة التي يسوقها المفيد ما يؤدي إلى الجمع بين رواية البغدادي في كتابه الفَرْق بين الفِرق(ص 94- 98) ورواية ابن خلكان في وفيات الأعيان، يضاف إليهما أيضاً ما ذهب إليه المتكلم الشهرستاني في مِلله ونحله حول الموضوع، رغم أنَّ لكلّ واحدٍ من هؤلاء المؤرخة رأياً ينفرد به، ولكن يبقى للعلامة المفيد قصبُ السبق بسبب قدم روايته عن الاعتزال.

ومن غريب ما يذهب إليه المرحوم الدكتور أحمد أمين (ت 1954م) في كتابه فجر الإسلام(1/ 344- 345) «أنَّ مصطلح المعتزلة هو ترديد لاسم فرقةٍ يهوديةٍ كانت تتكلم في القدر!». ونحن نؤكد ما سبق لنا تأكيده من أنَّ نظرية القضاء والقدر وحريّة الفرد هي من خلق الإنسان المسلم أصلاً، أمّا تأثراتها المتأخرة فأمرٌ لا مشاحة فيه، ولا يمكن أنْ يعتبر حجّة مطلقة لقيامها. وموقف أحمد أمين هنا هو بحدّ ذاته ترديدٌ لآراء المستشرقين وسمومهم.

وينبغي أيضاً أنْ ندفع دفعاً كاملاً الخلْط التاريخي الذي وقع فيه بعض رجال المدارس الفكرية والفرق الإسلامية، كالشيخ ابن تيمية تقي الدين (ت 661هـ) وابن قيّم الجَوزيّة الزُرعي (ت 751هـ) حيث وصفوا المعتزلة باسم (الجهمية) لأنَّ الأخيرة ذهبت إلى نفي الصفات، وأنكرتْ رؤية الله في اليوم المشهود. ولكن هذا في رأينا لا يبرّر التسمية من الناحية المنهجية؛ باعتبار أنَّ الاتجاه عند الجهمية نحو(الجبر)، بينما موقف المعتزلة ينطلق أساساً من حرية الإرادة، وتنهض فلسفتهم على عقلانية العقيدة بشكلٍ عام، ممّا

لا يستوي معه الحكم على اتجاهين متباينين بأدوات واحدة لا تختلف.

ولعل في موقف ابن المرتضى (ت 840هـ) في كتابه «المنية والأمل» طرافة وجدّة في تبرير هذه التسمية؛ حيث يرى أنَّ اعتزالهم عن البدع وزيفها هو السبب الحقيقي في هذا النعت. ويذهب كارلو نَلّينو إلى أنَّ المعتزلة ليست فرعاً أو استمراراً للقدرية في القرن الأول، بل إنَّ نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإراداة[1]. وهو رأي يتفق عليه كثيرٌ من الباحثين قديماً وحديثاً كما أشرنا.

ويرى فون كريمر(ت 1889م) «أنَّ الاعتزال نما وانتشر في دمشق تحت تأثير رجال الدين من البيزنطيين، وبخاصة يحيى الدمشقي وتلميذه تيودور أبو قرّة. أما ذلك الاسم الأكثر وضوحاً وهو(القدرية) فإنّه يرجع إلى مذهبهم القائل بحرية الإرادة بالنسبة للإنسان»[2]. وموقف هذا الباحث لا يختلف في حقيقيته عن مواقف المستشرقين التي تتصف - في كثيرٍ من الأحيان - بالاجتهاد المتأثّر بعوامل الأحكام المتسرّعة غير الناضجة، لذا فات كريمر أنَّ المعتزلة نفسها كانت لا تميل إلى هذا النعت؛ أعني(القدرية) خشية أنْ يُفسّر بدلالة ما هو (مُقدَّر) عليهم لا بدلالة (قدرة العبد). ومن

---

[1] انظر: د. عبد الرحمن بدوي- المصدر السابق، ص192.

[2] قارن: د. حسن ابراهيم حسن- تاريخ الاسلام السياسي، القاهرة 1935 ص512.

هنا نجد مثلاً الباقلاني(ت 403هـ) يصر على وصفهم ونعتهم بالقدرية نكاية بهم![1].

وهناك من المستشرقين مَنْ يرى «أنَّ المعتزلة لَمْ يكونوا مطلقاً فلاسفة، وإنّما كانوا رجال دين ذوي نزعةٍ عقليةٍ ومتكلمين، ولم يستخدموا المنطق إلاّ للدفاع عن الدين. وكذلك لا يستحقون لقب أحرار الفكر!» - كما هو عليه رأي كولدتسهير- وهو موقف تظهر فيه قسوة الاستشراق، وظلوعه نحو التعصّب المقيت، لأنَّ المعتزلة - في رأي كثيرٍ من الباحثين - يمثلون خلاصة العقل في الإسلام، وسلامة حرية الفكر فيه، من حيث لا يجنحون إلى الهوى والتقليد في آرائهم.

ولكننا - على الرغم ممّا وجدناه عند كريمر- نجد في الوجه الآخر من هؤلاء الغربيين، مَنْ يدرك من حقائق الأُمور ما هو أكثر وضوحاً وأصدق قولاً، فهذا مثلاً المستشرق ينبرج في مقدمته لكتاب الانتصار للخياط المعتزلي يرى أنَّ المعتزلة قدّمتْ - وهي مستعينة بجدلية عصرها وأديانه - طرائق للأُسلوب الفلسفي المتين، كي تبرز ما كَمُنَ في الدين الإسلامي من حقائق الفكر وفضائل الأخلاق، وليظهر الدين عندئذ بمظهرٍ قوي يحقّق الغاية التي يريد. وحكم نيبرج هذا لا يقع تحت طائلة التسرّع والابتسار، بل على العكس يمثّل صورة سليمة للاجتهاد المنهجي، نرجو أنْ تسلكها

---

[1] انظر: د. ابراهيم مدكور- في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيقه، القاهرة 1976، 2/ 118.

البقية الباقية من المستعربين عند صدور أحكامها على التراث والفكر العربيين.

وفي اجتيازنا لمرحلة الحديث عن المعتزلة ونشأتها ودلالتها، نجد أنفسنا أمام مواقف عامة أجمعت عليها كتب الأُصول والفروع ونسبتها إلى المعتزلة، يمكن حصرها على الوجه التالي:

تأكيد القول بأنَّ الله قديم، والقِدَم أخصّ وصف لذاته ومن حيث هو كذلك فإنَّ صفاته عين ذاته. فالمعتزلة - في ضوء هذا التنظير- تعتبر الصفات غير زائدة على الذات، لا كما عبّر عنهم الشهرستاني من أنّهم «نفوا الصفات القديمة أصلاً»، فهذا أمرٌ مخالفٌ لما يذهبون[1].

وادّعتْ المدرسة أنَّ كلام الله مُحْدَثٌ وخلوقٌ؛ وهو حرفٌ وصوت، وأنَّ الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاتها رغم الاختلاف في وجوه وجودها ومحامل معانيها. واتفقت المدرسة على نفي رؤية الله يوم القيامة بالأبصار، ونفت التشبيه عنه من كل وجه، جهةً ومكاناً وصورةً وجسماً وتحيّزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيّراً وتأثراً، وأوجبت عند ذاك تأويل الآيات المتشابهة فيها.

وذهبت أيضاً إلى أنَّ الإنسان قادرٌ على خلق أفعاله؛ خيرها وشرّها، فما كان خيراً يثاب عليه، وما كان شراً يعاقب عليه، وليس للإنسان أنْ يضيف شرّاً أو ظلماً إلى الله لأنّه خيرٌ محض. واتفقتْ

---

[1] انظر: الشهرستاني- الملل والنحل، 1/58-60.

أنَّ (الواحد الحق) لا يفعل إلاّ الخير والصلاح والفلاح، مقرونة بعنايته الشاملة لعباده.

ويرى المرحوم الدكتور علي سامي النشار «أنَّ المعتزلة ذهبت في جرأةٍ وقوةٍ نادرتين تعلن أنّ قدرة الله وإرادته لا تؤثّر على قدرة العبد وإرادته؛ لأنَّ من المحال اجتماع مؤثرين على أثرٍ واحدٍ لو أراداه معاً. إنَّ الشيء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه»[1].

أقول إنَّ موقف المعتزلة الذي أشار إليه الدكتور النشار لم يكن فيه ما يدعو إلى الجرأة النادرة! لأنَّ اجتماع الإرادتين هنا أمرٌ محال باعتبار أنهم قالوا بالصفات التي هي عين الذات. ومن هنا فإرادته لا يمكن لها ولقدرته أنْ تجتمع في الإنسان الفرد حتماً. وثمّة ما يضاف إلى هذا أنْ المعتزلة جعلت في الأصل «أنَّ العبد القادر خالقٌ لأفعاله؛ خيرها وشرّها». فإذن هو يعمل بإرادته وعقله، وهو مخيّرٌ غير مسيّرٍ، لذا فإنَّ التحدّث عن القدرتين غير واردٍ أصلاً.

أمَّا مفهوم الأصلح ودلالة اللُّطف، فقد اختلفت المدرسة في أنماطهما ودرجاتهما حسب آراء قادتها الفكريين، ولكنها أجمعتْ على تسميتهما عدلاً.

ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ الإنسان المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعةٍ وتوبةٍ استحق الثواب وما هو أكثر منه!. أمّا إذا وافت منيته من غير توبةٍ عن كبيرةٍ ارتكبها، استحق الخلود في النار!.

---

[1] انظر: د. علي سامي النشار- المصدر السابق 345/15.

وتستدرك المعتزلة فترى أنَّ عقابه اخفُّ من عقاب الكفار؛ باعتبار أنَّ العقاب على أنماط ودرجات.

وأكدت المدرسة أيضاً على أنَّ أُصول المعرفة والحُسْن والقُبْح يجب معرفتها بالعقل، وأنْ اعتناق الحَسَن واجتناب القبيح واجبٌ، وورود التكاليف ألطافٌ لله أرسلها إلى عباده بتوسط الأنبياء، إمتحاناً واختباراً «ليهلك مَنْ هَلَكَ عن بيّنة ويحيي مَنْ حَيّ عن بيّنة».

أمّا بالنسبة للإمامة، فقد اختلفت المدرسة في موقفها؛ فهناك فئة تميل إلى النصّ، وفئة تميل إلى الاختيار، ولكلٍ منهما وسائل وغايات فيما يذهبون.

وإنَّ الحديث ليطول بنا إذا تعقبنا جميع اتجاهات المدرسة ومواقفها، ولكن معتزلياً من المتأخرين يحدّد لنا أهم معالمها فيقول[1]:«أجمعت المعتزلة على أنَّ للعالم مُحدثاً قديماً قادراً عالماً حيّاً، ليس بجسم، ولا عرض، ولا جوهر، غنياً، واحداً، لا يدرك بحاسّة، عدلاً حكيماً، لا يفعل القبيح ولا يريده، كلّف تعويضاً للثواب، ومكّن من الفعل وأزاح العلّة، ولا بُدّ من الجزاء، وعلى وجوب البعثة حيث حسنت، ولا بدّ للرسول صلى الله عليه وآله من شرع جديد، أو إحياء مندرس، أو فائدة لم تحصل من غيره. وإنَّ آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والقرآن معجزة له، وأنَّ الإيمان قولٌ ومعرفةٌ وعملٌ، وأنَّ المؤمن من أهل الجنّة، وإنَّ الفاسق لا

---

[1] انظر: ابن المرتضى- المنية والأمل، نقلاً عن د. بدوي، كتاب مذاهب الاسلاميين، 53/1.

يُسمى مؤمناً ولا كافراً، إلاّ مَنْ يقول بالإرجاء، فإنّه يخالف في تفسير الإيمان وفي المنزلة فيقول: الفاسق يسمى مؤمناً. وأجمعوا أنَّ فعل العبد غير مخلوق فيه، وأجمعوا على تولي الصحابة، واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها، فأكثرهم تولاّه وتأوّل له، وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمرو بن العاص، وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ».

17- تلك وقفة صادقة لابن المرتضى في تكثيفه لأفكارهم. ولعل أوضح وسيلة لتحديد ما تقدّم من الآراء، وتنسيق ما أوردناه من أفكارهم وعقائدهم هو حصر أُصولهم الخمسة على الوجه التالي:

(أ)- التوحيد: وقصدت به المدرسة وحدانية الله من حيث هو واحد أحد فرد صمد. وهو موقف موجه أصلاً ضد المشبّهة ومَنْ قال بالتعدّد والإشراك. ومن هنا نجد الخياط المعتزلي[1] يؤكد مستفسراً «هل يُعرف أحد صحّح التوحيد، وثبّت القديم جلَّ ذكره واحداً في الحقيقة، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألّف فيه الكتب، وردّ على أصناف الملحدين، سواهم؟ (يقصد المعتزلة) هم وحدهم المعنيون بالتوحيد والذبّ عنه من بين العالمين!».

وكان من نتائج هذا الموقف - كما أشرنا في أعلاه - أنْ وضعت المدرسة الصفات عيناً للذات دون زيادة أو نقصان.

---

[1] انظر: الخياط المعتزلي- كتاب الانتصار، ص13، 14،17.

ويرى القاضي عبد الجبار(ت 415هـ) في كتابه«المغني» أن للمعتزلة اصلين اثنين هما: التوحيد والعدل فقط.

ويلخص لنا الخياط المعتزلي أيضاً دلالة هذا المضمون معتمداً على صفة العلم فيقول: «فلو كان الله عالماً بعلمٍ، فإمّا أنْ يكون ذلك العلم قديماً او مُحْدثاً. ولا يمكن أنْ يكون قديماً لأنَّ هذا يوجب وجود اثنين قديمين؛ وهو قولٌ فاسد. ولا يمكن ايضاً أنْ يكون علماً مُحْدثاً لأنَّه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله في نفسه أو في غيره، أو لا في محل. فإنْ كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً، وما كان محلاً للحوادث فهو حادثٌ، وهذا محال!. فلا يبقى إلاّ حالٌ واحدٌ وهو إنَّ الله عالمٌ بذاته»[1].

ويحدّد لنا النظّام المعتزلي (ت 231هـ) هذه الدلالة بعبارته بأنَّ صفات الله اختلفت لا لاختلافٍ في ذاته، وإنّما لاختلاف ما ينفي عنه من المتضادات كالجهل والعجز والموت. أمّا ذاته تعالى فواحدة لا اختلاف فيها[2].

ورغم أنَّ المعتزلة أباحتْ لنفسها تعبيرين اصطلحهما بعض مفكريها بديلاً عن الصفات؛ وهما (المعاني) التي قال بها معمّر السلمي (ت 220هـ) و(الأحوال) التي ادعاها أبو هاشم الجُبَّائي (ت 321هـ)، فإنّهما في حقيقتهما تُعبّران بعمقٍ عن عملية التنزيه الذي أرادته المعتزلة أنْ يرتفع على كلّ شبهةٍ يمكن أنْ تقال بالإضافة إلى الصفات؛ سواء كان الله عالماً بذاته، أو عالماً بعلمٍ هو ذاته، لأنَّ التبايُن هنا - كما نعتقد - له دلالة وجودية فحسب، وليس قرماً ذاتياً يستدعي النفي أو الإثبات.

---

[1] انظر: الخياط المعتزلي- المصدر السابق، ص111- 112.

[2] انظر: الأشعري- مقالات الإسلاميين، 1/166- 167.

ونعود بعد هذا الاستطراد القصير إلى قضية التوحيد فنجد أنّها أثارتْ عدّة مشكلاتٍ في عصرهم، يتعلق بعضها بكلام الله (كما سنشير إلى ذلك مستقبلاً)، ويتعلق البعض الآخر في رؤيته يوم القيامة. وكان للمعتزلة موقف حادٌّ وصارمٌ إزاء الرؤية البصرية ونفيها نفْياً قاطعاً؛ لأنَّها تؤدي - في رأيهم - إلى التشبيه، ومن ثمّة إلى التجسيم، وهما أمران لا مشاحة في إنكارهما بالنسبة إلى الله. وأيّاً ما كان الهدف من هذه المعركة، ففي مفهوم الرؤية البصرية خلافٌ بين أصحاب الفرق الإسلامية، فقد نفت الإمامية في تراثها الفكري رؤية الله يوم القيامة، وأوّلت النصوص والأحاديث تأويلاً يركن إليه العقل كما فعل المعتزلة. وذهب الأشاعرة إلى ما يقابل هذا الموقف مستعينين بدلالة التأويل الشرعي ظاهراً. ولعل في بحث الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين (ت 1376هـ) الموسوم: (كلمةٌ حول الرؤية) ما يقود إلى دراسةٍ معمّقةٍ ومتفتحةٍ حول الموضوع المذكور، فليراجع في مظانّه[1].

(ب)- العَدْل: وخلاصة موقفهم فيه؛ أنّه صفة من صفات الله تبعد عنه الظلم والجور وإحداث الشرّ، وتضيف إليه الحكمة في كلّ ما يوجد وما يخلق. والإنسان ربّ أفعاله، مكلّفٌ بالاختيار - كما أشرنا - فهو قادرٌ على أنْ يفعل أو لا يفعل على أساس من دلالة القُدْرة، فالجَبْر إذن مرفوضٌ عقلاً ونقلاً بطرائق الحكم والتأويل. والقُدْرة بحدّ ذاتها من الله، سواء ما كان يُخلق منها مباشرة عند قيام الإنسان بعملٍ ما، أو أنّها في الإنسان أصلاً باختلاف آرائهم فيها،

---

[1] انظر: كتابه الموسوم: كلمة حول الرؤية، صيدا/ لبنان 1952.

مع التأكيد أنَّ القُدْرة هذه تجري قبل الفعل من حيث إنّها تتضمن الدلالتين[1]، أعني القيام به أو تركه على حدٍ سواء، وهو تبرير سليم لمناهجهم في حريّة الإرادة، وتؤدي حتماً إلى قبول فكرة العقاب والثواب، والقناعة الكاملة في قيام الأنبياء والرسل، ليختار الإنسان واحداً من السبيلين: إمّا مؤمناً وإمّا كفوراً. ولا يصحّ هذا الاختيار إلاّ إذا صدر عن إرادةٍ حُرّة لها الغُنم وعليها الغُرم؛ لأنَّ الله عادلٌ لا يظلم الناس ولا يبخس أشياءهم، وقد منحهم العقل، وأرشدهم بالأنبياء، وهداهم بكتابه العزيز، فهم جميعاً أمامه سواسية كأسنان المُشط؛ لا شفاعة لأحدٍ منهم إلاّ طاعته وتقواه، وكفى بالله شهيداً!.

وحَسْبُ هذا الموقف أنْ يقود في نهاية الشوط إلى رأيٍ آخر تبناه بعض رجال المعتزلة، ومنهم إبراهيم بن سيّارٍ المعروف بالنظّام، حيث تمسك بفكرة الإمامة والشفاعة معاً في مأثوراته الكلامية، فذهب إلى القول بنظرية (الأصلح) بمعنى أنَّ الله لا يفعل إلاّ الصلاح لعباده، وليس له إلاّ هذا لأنّه جوادٌ كريمٌ، كالنبع الذي لا يصدر عنه جفافٌ، وكالشمس التي لا يصدر عنها ظلام. أو بعبارةٍ أُخرى نقتبسها من محاورة (طيماوس) لأفلاطون حيث يقول: «ليس في الإمكان أحسن ممّا كان!». كأنَّ هنا نحواً من الحتمية الضمنية في قاعدة الأصلح لم ينتبه إليها معتزلة ذلك الزمان! رغم ما تميّزوا به من تنسيقٍ بين حرية الإرادة من جهة، وخلق الله المحتوم لهذا العالم من جهة أُخرى، واضعين نصب أعينهم (فكرة التكليف) لأنّها

---

[1] قارن: الاشعري- المصدر السابق، 2/ 404.

مرتبطة بالحريّة، ولأنّه لا حريّة بدون تكليف، أو بالأحرى لا حريّة بدون إلزامٍ، كما سبق لنا القول.

وقاد هذا إلى تبني فكرة (العَوْد الأبدي) التي أكدها الإسلام في رسالته؛ كي لا يلبس على الناس دينهم، بل هناك حسابٌ وعقابٌ وجزاءٌ وثواب يلعب العقل دوراً واسعاً وعميقاً في المجالين منهما: في حال الفرض وفي حال الرفض معاً. وتلك ولعمري سمة ترتفع بالإنسان المسلم إلى مجالاتٍ رحبةٍ من الحسِّ الحضاري والنزعة العقلانية التي يندر مثيلها في الحضارات الأُخرى.

(ج)- الوعد والوعيد: وهو تأكيدٌ على صدق الله في وعده ووعيده، فجزاء الإحسان بالحُسنى، والإساءة بمثلها، فهو الحَكَم العادل وإليه ترجع الأُمور. وغاية الوعد هنا - كما يقول القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني في أُصول الدين» - هو إيصال نفْعٍ إلى الغير أو دفع ضررٍ عنه في المستقبل. أمّا الوعيد فهو خبرٌ يتضمَّن إيصال ضررٍ إلى الغير، أو تفويت نفْع عنه في المستقبل، ولا بُدَّ من اعتبار الاستقبال في الحدّين معاً؛ لأنّه إنْ نَفَعه في الحال أو ضَرَّه مع القول، لم يكن واعداً، ولا متوعداً!.

ويذهب المسعودي في كتابه مروج الذهب (153/3) إلى أنَّ دلالة القول بالوعيد هو أنَّ الله لا يغفر لمرتكبي الكبائر إلاّ بالتوبة، وأنَّه الصادق في وَعْده ووعيده، ولا مبدل لكلماته.

(د)- المنزلة بين المنزلتين: والغرض منها أنَّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمنٍ ولا بكافرٍ؛ بل هو(فاسقٌ) فحسب!. فهو إذن في منزلة بين المنزلتين، لأنَّ الإيمان تصديقٌ بالقلب، واقرارٌ باللسان، وعملٌ بالجوارح. وفي هذه التفرقة تكمن صورة العصر الذي عاش خلاله

المعتزلة، فارتسمتْ معالمه ومشكلاته في أحكامهم ونوازعهم، متخذين من معاناتهم تلك موقفاً اجتهادياً ينطلق من قواعد دينية خالصة، مشاركين في ذلك مجتمعهم الجديد، في محاولةٍ لإيقاف هذا التطرفٍ العجيب الذي عاشته بعض الفرق. وليس موقفهم هذا بالموقف الوسط كما تصوّر بعض الباحثين، لأنَّ الوسط في حقيقته حُكْمٌ أخلاقي يتقبله الناس، وليس (الفِسْق) كذلك[1]، الاّ إذا استحالت القيم الأخلاقية إلى موازين لا تدخل في نطاق هذه الأحكام، ولكن لَمْ يكن عصرهم عصر هذه الصراعات!.

(هـ)- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهو فرض كفاية، يقصد به العمل على تثبيت القيام بتعاليم الإسلام والدفاع عنه ضدّ المخالفين والمعاندين ولو كان بحدّ السيف أو بإعلان الحرب.

وإنَّ الغاية - كما يقول القاضي عبد الجبار- من الأمر بالمعروف هي «إيقاع المعروف، والمقصود بالنهي عن المنكر هو زوال المنكر، سواء ما كان منه بالنسبة للفرد أو ما كان منه بالنسبة للمجتمعات. فإذا وقع الغرض بالأمر السهل لَمْ يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب. وهذا ممّا يُعلم عقلاً وشرعاً: أمّا عقلاً؛ فلأنَّ الواحد منّا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وأمّا الشرع فهو قوله تعالى: ﴿وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإنْ بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾، فالله تعالى

---

[1] قارن: الشريف المرتضى- كتاب الأمالي (غرر الفوائد) ط. القاهرة 1325هـ، 1/ 115- 116.

أمر بإصلاح ذات البين أولاً، ثم بعد ذلك بما يليه، ثم بما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة».

وتذهب المعتزلة إلى أنَّ القاعدة الخامسة هذه (=هـ) لها ما يدلّ عليها من جهة السمع: الكتاب، والسُنّة، والإجماع. ولها شواهدها في هذا المجال، وقد شدّدتْ على الأخيرة منها؛ أعني الإجماع وضرورته، خاصة في المرحلة التي سيطرت فيها فكرياً على الحكم السياسي في الإسلام، أي الفترة التي حكم فيها المأمون والمعتصم والواثق.

18- ولا يقف الأمر عند هذا المستوى، بل يتخذ صوراً أُخرى لعبتْ دوراً كبيراً عندئذ، وأعني حكاية (خَلْق القرآن) أو قدمه!. وليس للمشكلة في نظري دلالة فكرية تحتمل كلَّ تلك المفارقات التراجيدية التي خلّفها لنا التراث، ولكن الحَدَث الذي رسمته لنا معالم تلك الحرب الكلامية أعطتْ لنا صورة مؤلمة ومفجعة؛ تمثّل فيها الصبر والأناة من جهة، والتعصّب والتحزّب من جهة أُخرى. ولم تكن حصيلة الموقف في نهاية الشوط سوى صَفْعة للحرّية والعقل معاً[1].

---

[1] يرى المستشرق (فان أس) أنَّ قضية خلق القرآن وما أعقبها من محنة، ترك اثراً عميقاً في أوساط المثقفين والعامة، أدى الى ضياع الثقة بالمتكلمين لارتباطهم بالسلطة، فدفع ذلك العلماء الى الاتجاه الى المجالات العلمية الإكثر حياداً كالتفسير والحديث!..

وقد لا يكون الدكتور فان أس بعيداً عن الواقع، ولكن ممارسة التفسير والحديث والفقه عند المسلين كانت قبل المحنة وبعدها، وذلك حسب صورها المختلفة. وأنَّ المحنة أدّتْ الى سيطرة المحدثين وانكماش الفكر الحرّ.. ولم يكن←

وحكاية خَلْق القرآن بدأتْ مع الجعد بن درهم(حوالي 104هـ) في حاضرة الدولة الأُموية يومذاك، وعلى عهد هشام بن عبد الملك ثم تبنت المعتزلة الفكرة وصاغتها كأصلٍ من أُصولها العقائدية والسياسية، واستقطبت الدعوة إليها على يد الخليفة العباسي المأمون(ت 218هـ) بتشجيعٍ من أبي دؤاد الأيادي(ت 240هـ) قاضي القضاة. واستمر في الذبِّ عنها الخليفتان المعتصم بالله والواثق بالله.

ولا يهمنا من أمر المشكلة الآن ما أعوز القدماء الدليل والبرهان عليه في الدفاع دونها، ولكن الذي يدفعنا إلى الاستطراد في الحديث هي معالم تلك المأساة المؤلمة التي رسمت لنا صورة بشعة لسلطة القوي على الضعيف، وسطْوة السّياف أمام الإنسان الأعزل!.

ولعل من أغرب حكايات هذه الحادثة أنْ يتدخل خليفة رسمي في تثبيت ما يريد، بينا يؤكد الإسلام في واقعه أنْ لا إكراه في الدين؛ قد تبيّن الرُشد من الغيّ!. وأسوق للقارىء توثيقاً لهذا الرأي رسالة الخليفة المأمون التي بعث بها إلى قائد شرطته في بغداد إسحاق بن إبراهيم يوم كان الخليفة في سوريا، محرّراً فيها رأيه

---

←متكلمة ذلك الزمان على ارتباطٍ بالسلطة، عدا مرحلة الاعتزال، ولا تصح المقايسة عليها فحسب!..

انظر: فان أس- بحثه في كتاب الدراسات العربية الإسلامية، جامعة تـوبنغن (الترجمة العربية) بيروت 1974، ص46 وما بعد.

المطاع وأمره الحاكم وسلطانه المطلق، فإنْ لم يُطع فنطع السيف دون ذلك سبيلاً!. أسمعه يقول[1]:

«أمّا بعدُ، فإنَّ حقَّ الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم، وموارث النبوة التي أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم، والعمل بالحقّ في رعيتهم، والتشمير لطاعة الله فيهم. والله يسأل أميرُ المؤمنين أنْ يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته، والإقساط فيما ولاّه الله من رعيته برحمته ومنته.

وقد عرف أمير المؤمنين أنَّ الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامّة ممّن لا نظر له ولا روية، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق، أهل جهالةٍ بالله وعمّى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوبٍ عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصور أنْ يقدّروا الله حقّ قدره، ويعرفوه كُنْه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه؛ لضعف آرائهم ونقص عقولهم عن التفكر والتذكّر، وذلك أنّهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجمين، على أنّه قديمٌ أوّل، لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه، وقد قال الله عزّ وجلّ في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاءً وللمؤمنين رحمةٌ وهدىً: ﴿إنّاجعلناه قرآناً عربياً﴾، فكل ما جعله الله فقد خلقه،

---

[1] قارن: ابن جرير الطبري- تاريخ الرسل والملوك، القاهرة 1323هـ 10/ 284- 286.وانظر طبقات الشافعية للسبكي(218/1) حيث يرى أن الذي دفع المأمون الى القول بخلق القرآن هو معرفته لعلوم الأوائل التي أشرنا اليها سابقاً.

وقال:﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور﴾ وقال عزَّ وجلَّ: ﴿كذلك نقصّ عليك من أنباء ما قد سبق﴾ فأخبر أنّه قصص لأُمور أحدثه بعدها وتلا به متقدمها. وقال:﴿أ ل ر، كتابٌ أُحكمتْ آياته ثمّ فُصّلتْ من لدن حكيمٍ خبير﴾، وكل مُحْكَمٌ مفصَّلٌ فله مُحْكَمٌ مفصِّلٌ، والله مُحكِمُ كتابه ومفصِّله؛ فهو خالقه ومبتدعه.

ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا الى قولهم، ونسبوا انفسهم الى السنة. وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم، يردّ عليهم قولهم ونحلتهم، ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأنْ مَنْ سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس، وغرّوا به الجهّال حتى مال قومٌ من اهل السمت الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين، إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيء آرائهم، تزيناً بذلك عندهم وتصنعاً للرئاسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق الى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة الى ضلالتهم، فقبلت بتزكيتهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دغل دينهم، ونَغَل أديمهم، وفساد نياتهم ويقينهم. وكان ذلك غايتهم التي اليها أجروا، وإياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاهم، وقد أخذوا عليهم ميثاق الكتاب ألاّ يقولوا على الله إلاّ الحق، ودرسوا ما فيه، أولئك الذين أصمّهم الله وأعمى أبصارهم، أفلا يتدبرون القرآن أمْ على قلوبٍ أقفالها؟!.

فرأى أمير المؤمنين أنَّ أولئك شرُّ الأُمة، ورؤوس الضلالة، المنقوصون من التوحيد حظّاً، والمخسوسون من الإيمان نصيباً، وأوعية الجهالة، وأعلام الكذب، ولسان إبليس الناطق في أوليائه

والهائل على أعدائه من أهل دين الله، وأحقّ من يتهم في صدقه، وتطرح شهادته، ولا يُوثق بقوله ولا عمله، فإنّه لا عمل إلاّ بعد يقين، ولا يقين إلاّ بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد. ومَنْ عمي عن رشده وحظه من الإيمان بالله وبتوحيده كان عمّا سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته أعمى وأضل سبيلاً. ولعمر أمير المؤمنين إنَّ أحجى الناس بالكذب في قوله، وتخرصّ الباطل في شهادته، مَنْ كذب على الله ووحيه، ولم يعرفه الله حقَّ معرفته، وإنَّ أولاهم بردّ شهادته في حكم الله ودينه، من ردَّ شهادة الله على كتابه وبَهَت حقَّ الله بباطله.

فأجمعْ مَنْ بحضرتك من القضاة وأقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا اليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عمّا يعتقدون في خلق القرآن وإحداثه، وأعلمهم أنَّ أمير المؤمنين غير مستعينٍ في عمله، ولا واثق فيما قلّده الله واستحفظه من أُمور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه. فإذا أقرّوا بذاك ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقرّ أنه مخلوقٌ محدثٌ ولم يره، والامتناع عن توقيعها عنده. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك. ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلاّ بشهادة أهل البصائر في الدين والإخلاص للتوحيد. واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إنْ شاء الله».

تلك هي المبرّرات والوسائل والغايات، لخصها الخليفة المأمون في رسالته، محدداً فيها دلالة المقصود بحكاية (خلق القرآن). ولسنا وراء سلبٍ أو إيجابٍ فيما أثبته أو فيما نفاه (حاكم) العلم والعقل في زمانه، ولكن الذي نودُّ قوله إنَّ رسالته هذه صورة صادقة لما كانت تنادي به المعتزلة عصر ذاك، وتثبيت لآرائها ومفاهيمها سواء ما كان منها في الدين او السياسة بشكلٍ عام.

19- ونخطو مع المعتزلة إلى موقف آخر، فأسوق لك صورةً من صور تلك المحنة يحدثنا عنها رجلٌ اكتوى بنارها هو الإمام احمد بن حنبل (ت 241هـ) فاسمعه يقول:

«... دُعيتُ فأُدخلتُ على المعتصم، فلما نظر إليَّ- وعنده ابن ابي دؤاد- قال:

- أليس قد زعمتم أنه حدث السن؟! وهذا شيخ مكتهل! فلما دنوتُ من المعتصم، وسلمت قال إلى وزيره:

- إدنه.

- فلم يزل يدنيني حتى قربتُ منه، ثم قال:

- أجلس.

فجلستُ، وقد أثقلني الحديد، فمكثت ساعة، ثم قلتُ:

- يا امير المؤمنين: إلامَ دعا ابن عمك رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)؟

قال المتعصم:

- الى شهادة أنْ لا إله إلاّ الله.

قلتُ:

- فإني أشهد أنْ لا إله الاّ الله.

قال المعتصم:

- لولا أنك كنتَ في يد مَنْ كان قبلي لَم أتعرض اليك!

قلتُ:

- يا أمير المؤمنين! أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله حتى أقول به.

قال ابن أبي دؤاد:

- وأنت لا تقول إلاّ بهذا وهذا؟

قلتُ:

- وهل يقوم الإسلام إلاّ بهما.

قال إبن أبي دؤاد:

هو والله يا أمير المؤمنين ضالٌّ، مُضلٌّ، مبتدعٌ!.

قال المعتصم:

- يا أحمد أجبني الى هذا حتى أجعلك من خاصتي وممن يطأ بساطي.

قلت:

- يا أمير المؤمنين! يأتوني بآيةٍ من كتاب الله أو سنة عن رسول الله حتى أجيبهم إليها.

قال إسحاق بن إبراهيم:

- يا أمير المؤمنين! ليس من تدبير الخلافة أن تخلي سبيله ويغلب خليفتين!.

قال الخليفة:

- خذوه، واخلعوه، واسحبوه.

فجيء بحاملي السياط.

قلتُ:

- يا أمير المؤمنين! الله، الله! إنَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أنْ لا إله إلاّ الله، إلاّ بإحدى ثلاث. فبمَ تستحل دمي، ولم آتِ شيئاً من هذا ؟ يا أمير المؤمنين أُذكرْ وقوفك بين يديَّ الله كوقوفي بين يديك.

وسكتَ الأمير.

وجيء بكرسي، وأقاموني عليه، وقال لي واحدٌ من حملة السياط أنْ خُذْ بيدك بأي الخشبتين، فلم أفهم قوله. فجعل أحدهم يضربني سوطين، ويجيء الآخر فيضربني سوطين، ثم الآخر كذلك!.

وقام المعتصم إليَّ يدعوني إلى قولهم بخلق القرآن، فلم اجبه، فاعادوا الضرب، ثم عاد اليَّ المعتصم، فلم اجبه، فأعادوا الضرب، ثم جاء إليَّ ثالثة، فدعاني فلم اعقل ما قال من شدة الضرب، ثم اعادوا الضرب فذهب عقلي ولم احس بالضرب، وارعبه ذلك من امري، وامر بي فاطلقت، ولم اشعر إلاّ وانا في حجرة من بيت وقد اطلقت الاقياد من رجلي».

تلك هي صورة المأساة التي عاناها العصر فإن كان فيها شيءٌ من المبالغة فهي لا تخلو من واقعٍ مريرٍ مؤلم، رغم ما يسوقه الجاحظ (ت 254هـ) - وهو معتزلي النزعة - «من أنَّ ابن حنبل لم ير سيفاً مشهوراً، ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حال مؤيسة، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد. ولقد كان ينازع بالين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب! ويرزنون ويخفّ،

ويحلمون ويطيش! ثم ساطوه ثلاثين سوطاً، وأنه افصح بالاقرار اثناء الضرب مراراً!» (يقصد أنه قال بخلق القرآن!)[1].

وسؤال يُطرح في هذا المجال؛ هل كان الجاحظ نفسه ممن حضر محاكمة الفقيه ابن حنبل، أم أنه يحكي ما نقله اليه الآخرون؟! فقال ما يحلو له أن يقول، وسجل ما اراد.

تُرى ايهما اكثر دلالة وموضوعية فيما تحدث وادعى؟

تُرى ايهما اكثر قرابة الى الحقيقة التاريخية التي نريد؟

سؤالٌ سيبقى جوابه في غياهب الغيب!.

أجل؛ سيبقى الجواب من اسرار الغيب!. ولكن الدهر قُلّبٌ حوّل، فما أن تسلط الخليفة المتوكل (ت 237هـ) حتى ذر قرن المعارضة، فظهرت تيارات الرفض شاهرة سيوفها ومشرعة رماحها في وجوه اسياد الامس، فأحرقوا الكثير من شذرات المعتزلة ومأثوراتهم، وأعملوا السيف فيهم، فأطاحوا بالحرث والنسل، وانتهى الأمر الى سقوط الاعتزال سياسياً حوالي عام 237 للهجرة.

وعلى الرغم من أن حضارتنا تميزت بالحفاظ على حرية الرأي الى حد ينبهر امامه الاوربيون في القرون الوسطى- يوم كانت سياط الفكر الكنسي مسلطة على الرقاب والرؤوس- كان الشرق المسلم يحتفظ باصوات فكرية عالية تتعدى مفاوز زمانها ومكانها، وتتحدى صولات الحاكمين؛ كأصوات ابي بكر محمد بن زكريا الرازي وابن الراوندي وابي البركات البغدادي وغيرهم!.

---

[1] انظر: الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد، 2/ 139.

اجل، على الرغم من هذا، فإنَّ الواقع الذي نقرّر هنا هو انه كان في حضارتنا ايضاً (حجّاجٌ) يتطلع لمنايا الناس في الحق والباطل، وكان فيها (متوكل على الله) يصادر الفكر وحريته وعقلانيته. وتلك، وأيّم الله، بليات وغمامات سود عبرت جو حضارتنا العريق، ومن خلاله - كما بسطنا - صودرت افكار وانتهكت حريات!. وليس (المتوكل على الله) بدعاً في هذه الدنيا، فكل الطغاة والظالمين هم (متوكل) بلونٍ جديد وثوبٍ جديد!.

والفلسفة - منذ دخلت حضيرة الثقافة العربية - كانت في موقفٍ يشبه الطفل المتبنى، فإن تنازل راغب التبني عنه، عاد الطفل لا يمتلك وسائل العيش والرفاهية، بل يبقى وحيداً منفرداً في الساحة الصاخبة الهائجة!. والمتبني هنا إما خليفة متعصب، او حاكم متلسط، أو أمير جائر تستظل الفلسفة في ظلاله وافيائه!. وويلٌ لها من غضبة هذا المتبني، فإنها لا تبقي ولا تذر!.

والحكايات المأساوية عن هذا الموقف كثيرة وغريبة وعجيبة!. يبلغ بعضها حدّاً يستحيل الى اسطورة؛ محض اسطورة لا حقيقة!. واسواق لك حديثاً لابن العبري (ت 685هـ) في تاريخه(مختصر الدول) حيث يقول: «كان في ايام الامامة الناصرية (يقصد الناصر لدين الله) الحكيم عبد السلام الجيلي البغدادي قد قرأ علوم الاوائل واجادها، واشتهر بهذا الشأن شهرة تامة، وحصل له حسد من ارباب الشر، فتلبه احدهم بأنه معطل، فاوقعت الحفظة عليه وعلى كتبه، فوجد فيها الكثير من علوم الفلاسفة. فبرزت الاوامر الناصرية باخراجها الى موضعٍ في بغداد يعرف بالرحبة، وان يحرق الجمع منها بحضور الجميع، ففعل ذلك. واحضر لها

عبيد الله المعروف بابن المارستانية، وجعل له منبرٌ وصعد عليه وخطب خطبة لعن بها الفلاسفة ومن يقول بقولهم. وكان يخرج الكتب التي له (اي للبغدادي) كتاباً كتاباً، يتكلم عليه ويبالغ في ذمه وذمَّ مصنفه، ثم يلقيه من يده لمن يلقيه في النار!».

ويُكمل لنا الحكاية جمال الدين القفطي في تاريخه فيقول: «أخبرني الحكيم يوسف السبتي فقال: كنت ببغداد يومئذ تاجراً، وحضرت المحفل وسمعت كلام ابن المارستانية وشاهدت في يده كتاب الهيئة لابن الهيثم وهو يقول: وهذه الداهية الدهياء، والنازلة الصماء، والمصيبة العمياء. وبعد اتمام خرقها ألقاها في النار، فاستدللت بذلك على جهلة وتعصبه، اذ لم يكن في الهيئة كفر، وإنما هي طريق الى الايمان، ومعرفة قدر الله جلَّ وعزَّ فيما احكمه ودبره!».

وأخيراً يبقى الفرق بين زمانهم ذاك وزماننا هذا، إن كل تلك الحكايات والقصص والمآسي الناضحة بالدم المهراق، كان لها مؤرخون منصفون- او غير منصفين- ناقلون بأمانةٍ او محرفون، دوّنوا واردها وصادرها، غثّها وسمينها. أما اليوم، فقد يحدث ما هو اكثر بكثير مما حدث بالأمس، ولكن ليس بين جمهرة المؤرخين من يجرؤ- إلاّ في الاقل النادر- على تدوين حكايةٍ واحدةٍ من الحكايات التي ستذهب ذهاب أمس الدابر، لا ذكر لها فينشر، ولا اثر لها فيشهر!. وتلك في رأينا مأساة اكثر عتمة واشدّ ظلمة من سابقتها ولاحقتها، وويلٌ لنا يومئذ من لعنة التاريخ!.

وأيّاً ما كان، فلنعد الى حديثنا، فقد كانت بوادر الضعف قد دبَّ دبيبها في الاعتزال منذ أن انشق عنه جماعة من المفكرين من

امثال الشاعر بشار بن برد (ت 169هـ) وأبي عيسى الوراق(ت 247هـ)واحمد بن الراوندي (ت 245هـ) وأبي الحسن الاشعري (ت 324هـ) وابي بكر الباقلاني (ت 403هـ) وابي المعالي الجويني(ت 478هـ) وغيرهم. ثم بالغ المتعنتون بمواقفهم من المفكرين، بحيث قاموا بمنع النساخ من الاشتغال بنقل كتب الفلسفة والكلام، كما يحدثنا عن ذلك ابن الاثير في كتابه «الكامل» عن حوادث عاد 277 للهجرة.

20- وحريٌّ بالباحث أن يتفحص نوازع هذه الحركة الفكرية التي قادها الاشعري (سنتحدث عنه مستقبلاً) ضد الاعتزال، وخروجه عليه بعد أن كان من انصاره واتباعه لفترة قد تمتد الى اكثر من عقدين من الزمان. وتلك ظاهرة سلبية ولّدتها الحرب الكلامية والسياسية معاً، ولا عيب في الموقفين، ولكن الذي نعتقد أن السبيل الى تحقيق هذا المنطلق الفكري لم تكن معالمه سليمة المسارب والاهداف، وأدت اخيراً هذه الظاهرة الى بروز اتجاهٍ جديد كانت مؤشراته ومنحنياته بادية للعيان في القرن الاول للهجرة وبداية الثاني منه، وسمي في تيار الفكر بـ(علم الكلام). وقد تمثّل- بادىء الأمر- على يد أولئك الذين عارضوا افكار المعتزلة في وقتٍ مبكّرٍ وبطرائق عقليةٍ وجدلية. ولعل من خيرتهم هشام بن الحكم (ت 200هـ) خاصة في مناظراته مع أبي الهذيل العلاف وعبيد بن يزيد الأباضي ويحيى البرمكي وآخرين. ويعتبر ابن الحكم من تلاميذ مدرسة الإمام جعفر بن محمد الصادق(80- 148هـ)، ولكن لم تخلُ شخصية هشام من انحراف وتجديف في المرحلة الاولى من حياته الفكرية!. وأيّاً ما كان، فمكانَة هشام في الفكر الكلامي

معروفة ومرموقة وخطيرة، سواء في مواقفه الايجابية والسلبية معاً[1]. وكان يذهب، بالنسبة لحرية الإرادة وارتباطها بالافعال، مذهباً يرى فيه أنَّ الافعال الانسانية مخلوقة لله، وهي في آنٍ واحدٍ اختيارية واضطرارية؛ اختيارية لأنَّ العبد يريدها، واضطرارية لأنها لا توجد إلاّ عن طريق محدثها!. وموقف هشام هنا يتميز بالعمق والطرافة معاً، حيث يحاول أن يساوي بين فعلية الفعل (أي براكماتيته)، وفعل النيّة الانساني. ولا شك أنَّ احدهما قدرة مقدّرة من الله. ومن هنا تبدو- في حال تساوي الفعلين- صورة ظلّية لدلالة (الوسط) في الحكم على الفعل الحر، أيّاً كان هذا الفعل، خيراً أم شراً!.

وقد تسألني أيّها القارىء عن نشأة هذا العلم(اعني الكلام)، وحسبك أن تعلم أننا لا نعرف اساساً موحداً عن نشأته، فهناك جملة اسبابٍ يختلف في ايرادها الباحثون، ولكنهم يتفقون على الحدّ الادنى منها: من ذلك مثلاً التباين في قضية التأويل الديني للنصوص، سواء ما كان منها قرآنياً أو سنة تروى عن النبي بسبيلٍ مباشر أو غير مباشر. ومنها ايضاً الخلاف العقائدي والسياسي في مسألة الامامة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). وكلاهما قادا الى احتدام الجدل فيما بينهم، فظهرت عندئذ معالم هذا العلم تأخذ

---

[1] من الدراسات الموسعة عن هشام بن الحكم دراسة الدكتور علي سامي النشار في كتابه «نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام- الجزء الثاني»- ولكن الذي لا نقر عليه المرحوم النشار هو اعتماده على مصادر لا تساير خط هشام الفكري، بله مناقضة له، لذا لا نجد مجالا لقبولها او اقرارها، لان الموضوعية في الاحكام هي العامل الرئيس في مثل هذه الدراسات.

اطوارها في طبيعة المسلم ونزعته المذهبية، فارتسمت بذلك نوابت من الخصومات الفكرية كان لها خطورتها الكبيرة؛ رغم ما ارتسمت به من عقلانيةٍ وجدليةٍ ظاهرة. وقد تبنى منهج هذا العلم عصر ذاك جماعة من اهل الفرق في الاسلام، متخذين منه وسيلة للدفاع عن آرائهم التي يعتنقون!.

ثم ساعدت ظروفٌ مؤاتية - عبر مرحلة من الزمن- على فلسفة هذا المنهاج؛ اي اقامته على اصول فلسفية في الاتجاه لا في الغاية. وكان من اشهر حملته - بعد الامام الأشعري- محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالمفيد (ت 413هـ)[1]، والشيخ الطوسي ابو جعفر محمد بن الحسن (ت 460هـ) والغزالي ابو حامد (ت 505هـ)، ونصير الدين الطوسي (ت 672هـ) ونجم الدين الكاتبي (ت 756هـ)، والحلي الحسن بن يوسف بن المطهر(ت 726هـ) وعضد الدين الايجي (ت 756هـ) وغيرهم

---

[1] من الغريب حقا أن نجد باحثا كالدكتور ابراهيم مدكور يذهب الى القول: «بأن هناك فرقا- ومنها الشيعة - عالجت بعض مسائل علم الكلام»، وأن كلمة (بعض) التي استعملها الدكتور مدكور تدل على القلة والندرة!.. بينا نجد في التراث الامامي لهذا العلم نتاجاً يكاد يفوق بكثير على ما قدمته الفرق الكلامية الاخرى. بل نلمس، منذ مرحلة الشيخ المفيد (ت 413هـ) والشيخ الطوسي (460هـ) والشريفين المرتضى(436هـ) والرضي(ت406هـ) ونصير الدين الطوسي(ت762هـ)، اعمالا وشذرات تسد حاجة جميع المشكلات التي اثيرت حول علم الكلام وتطلعات الفرق المختلفة نحوه.. ولا ادري لِمَ اهمل الدكتور مدكور هذا الجانب المهم من التراث الاسلامي، وهو رجل عُرف عنه أنّه يتقصى الحقائق العلمية والتراثية بدقة وتبصّر سليمين!.

من جمهرة المفكرين في الاسلام على اختلاف مسالكهم وطرائقهم. وكانت النزعة العقائدية واضحة الظلال في تراث الزمرة التي ذكرنا سابقاً، ومن هنا كان هذا الاتجاه - بشتى اساليبه - اسلامياً في الوسائل والغايات، ولكن لا نستبعد عنه الوقفة العقلانية الحادة، وارتباط مشكلاته بعضها ببعض كونياً لبناء رؤيةٍ جديدةٍ نحو العالم.

وما زلنا في الحديث عن علم الكلام، فينبغي توضيح ما نعنيه بعبارة (فلسفة هذا العلم) - اي جعله فلسفياً- فتلك قضية من دقيق الكلام وجليله، لا تزال محور نقاشٍ دائم، سواء عند القدماء او المحدثين. والذي نقصده هنا هو استعانة هذا العلم بموضوعات الفلسفة ومشكلاتها الكبرى، سواء ما يتعلق بالطبيعة او بما بعد الطبيعة. يضاف الى ذلك اعتماده على التنظير المنطقي الذي يساعد بشكل واضحٍ، في تثبيت دعائم الحكم الصوري لهذه المعرفة على اقل تقدير. وليس بمستغرب في مثل هذه الحال تصور أنَّ الخلط بين الموضوعين هو خلط بين المنهجين الفلسفي والكلامي، ولكن الواقع هو خلاف ذلك، لأنَّ منهج الفلسفة يرتفع من المعلول الى العلة، بينا المنهج الكلامي يبدأ بفرضية العلة اصلاً ليرتفع اليها بوسائله الخاصة، بغية إثبات العقيدة او جزءاً مما يتفق به العقل والشريعة معاً. وفرقٌ بين السبيلين في طرائق المنهج المذكور؛ لذا لا يجوز الخلط بينهما.

وتحسُن الإشارة هنا الى أنَّ بَدْء محاولة مزْج موضوعات علم الكلام بالموضوعات الفلسفية، كان على يد ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي- الذي اشرنا اليه في اعلاه - ولكن الرائد الحقيقي لهذا التطبيق هو نصير الدين الطوسي في كتبه الفلسفية والكلامية،

وخاصة في كتابه (التجديد)، وليس من الانصاف العلمي أن نجعل هذه المحاولة بدأت مع عضد الدين الإيجي، ونغفل الإشارة الى الرائد الأول لها، كما فعل الدكتور ابراهيم مدكور في كتابه «في الفلسفة الاسلامية»[1].

ولتوضيح هذا المنهج الفلسفي في علم الكلام، ينبغي العَوْد إلى نصوص تعريفاته، حيث نلمس الاتجاه العقلاني في صياغاتها، فمثلاً حُدّ بأنّه صناعةٌ او ملكةٌ يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدّدة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل[2]. ونجد حدّاً آخر عند القاضي أشرف الدين البريدي (ت 525هـ) يرسمه بأنّه صناعةٌ علميةٌ بها ينظر صاحبها في تحقيق العلم بالصنع والصانع، وما يجوز عليهما وما لا يجوز[3]. والبريدي هنا متأثر- كما يبدو- بالاتجاه الكلامي الذي شاد

---

[1] انظر: د. ابراهيم مدكور- المصدر السابق، 7/2.

[2] انظر: الفارابي- احصاء العلوم، تحقيق وتقديم د. عثمان امين، القاهرة 1949، ص107- 108.

[3] جاء في كتاب (منثور الفوائد) لكمال الدين الانباري (ت 577هـ) قوله: «الكلام مأخوذ من الكلم؛ وهو الجرح، لانه يؤثر في السامع كما يؤثر الجرح، وكما قيل: وجرح اللسان كجرح اليد. وحده؛ ما افاد من الاصوات المنتظمة والحروف المتمايزة فائدة صحيحة يحسن السكوت عليها. ».

انظر: مجلة المورد العراقية - المجلد العاشر، 1/ 1981 ص321.

لبناته الاولى ابو جعفر الطوسي سابق الذكر في رسالته الموسومة «مقدمة في المدخل الى علم الكلام»[1].

ومما تجدر ملاحظته - ونحن في سبيل تأطير هذا العلم - أنَّ موقف الطوسيين يمثل دفاعاً عقلانياً ضد الرأي المعارض لعلم الكلام الذي شرع في تحريره بعض المحدثين والفقهاء من امثال الامام احمد بن حنبل (ت 241هـ) وابن عبد البرّ (ت 463هـ) وعبد الله الانصاري الهروي (ت 481هـ) وابن قدامة المقدسي (ت 620هـ). بينا نجد في الطرف الآخر أنَّ ابا حامد الغزالي (رغم الحملة التي قادها الحنابلة) يربط هذا العلم عند تحديده إياه، في الدفاع عن عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش اهل البدعة. ويبدو موقفه هذا كأنه تقرير لما اشرنا اليه من غلبة النزعة المذهبية في الطريقة والمنهج. وأدّى هذا - بطبيعة الأمر - الى استعمال ادوات يستعين بها اصحاب الكلام بغية احكام وسائلهم التي يريدون. فكان الاتجاه الجديد هو تبني الطرائق المنطقية في النقاش؛ كي يصطبغ الموضوع بصور عقلانية أو شكلية على اقل تقدير. فاعتمدوا مثلاً قاعدة «أنَّ بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذي يمكن أن يثبت بدليل آخر». وللإمامية من الشيعة وسائل متعددة في جدلية هذه القاعدة.

وفوق هذا وذاك، فإنَّ المنطق بحدّ ذاته لا يمس العقيدة وتفاصيلها، من حيث إنَّ العبادات لا تخضع لأحكام التبرير العقلي

---

[1] نشرت الرسالة ضمن كتاب «الذكرى الالفية للشيخ الطوسي» جامعة مشهد 1975، ص183- 214.

لأنها من المسلّمات في الدين، فلا تدخل تحت تنظير البرهان المنطقي، ومن هنا كانت حاجة المتكلمين الى اعتماد علم المنطق واعتباره (فرض كفاية) كما يقول الغزالي.

على أنَّ المهم هو ملاحظة أنَّ الصورة العقلية اكثر ظهوراً في هذا العلم (اعني الكلام) من الصورة النقلية، رغم أنَّ حدود الطرفين خضعتا لتطورٍ منهجي مستمرٍ من خلال حاجات العصر وثقافته. وفي حديث ابي حيان التوحيدي عن هذا العلم وتقسيمه الى (دقيقٍ) من الكلام ينفرد به العقل، والى (جليلٍ) من الكلام يفزع به الى كتاب الله، ما يحدد لنا معالم خطوطه بشكلٍ عام[1].

أقول هذا، وفي ذهني سؤال قد يطرحه القارىء عن سبب تسمية هذا الموضوع بـ(علم الكلام) - كما بسطنا من قبل - وجواب ذلك ينحصر بايجازٍ على الوجه التالي:

(أ)- إنَّ مسألة الخلاف حول (كلام) الله: «اهو قديم أم مخلوق» كان اكبر مشكلة أثارها هذا العلم، فمن تحدث عنها، أو جادل افكار المعارضين حولها سمي (متكلماً).

(ب)- في مفهوم دلالة الجدل ما يدفع الى القول بأنَّ ممارسة هذا العلم تورث قدرة على(الكلام)، كأثر المنطق مثلاً بالنسبة للفلسفة، ومن أخذ به إذن تولدت لديه هذه القدرة!.

(جـ)- إنَّ منهجية الجدل في هذا العلم نهضتْ كسلاحٍ يُشهر في وجه المخالفين والمعاندين من الدهريين والديانات الأخرى، كأنَّ كثرة الأدلة الكلّية فيه أضافت إليه صفة (الكلام) دون سواه!. ومن

---

[1] انظر: ابو حيان التوحيدي - الادب والإنشاء والصداقة والصديق، مصر 1323هـ، ص192.

بُعدٍ آخر فإنَّ الخلافات الفرعية بين الفرق الإسلامية، ساعدت ايضاً في إذكاء هذه الادلة ووضعها موضع التحكيم والنقاش.

(د)- يذهب سعد الدين التفتازاني (ت 792هـ) صاحب كتاب «شرح العقائد النفسية» الى أنّهم «سمّوا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بـ(الفقه)، ومعرفة اصول الادلة اجمالاً في إفادتها الاحكام بـ(اصول الفقه)، ومعرفة العقائد عن ادلتها بـ (الكلام)».

(هـ)- سمي بهذا الاسم مرادفة مع لفظ (المنطق)، من حيث إنَّ النطق دلالة وضعية تتركب من العبارة، والعبارة مضمون خبري يخضع للصدق أو الكذب في الاحكام، فالعبارة إذن (كلام) يتكون من الاسم والفعل والأداة. هذا وقيل إنَّ المقصود من هذه المرادفة في الحقيقة التقابل مع افكار الفلسفة ومناهجها.

واخيراً، مهما أورد العارفون عن اسباب تسمية هذا العلم قديماً وحديثاً، فهو اليوم مرتبط بالدراسات الفلسفية موضوعاً وطريقة[1].

21- وقبل ان انتقل من الحديث عن (الكلام) الى فقرة اخرى يطيب لي العود الى الأشعري (ت 324هـ) - كما وعدت القارىء - ومدرسته الكلامية التي كانت من اكثر المدارس تأثيراً على الفكر الاسلامي عموماً. وكان ابو الحسن - كما يحدثنا الأستاذ المرحوم مصطفى عبد الرزاق - «اول من عرض لنصرة عقائد اهل السنة

---

[1] قارن: التهانوي- كشاف اصطلاحات الفنون، القاهرة 1963، 1/30- 33.. وكذلك انظر: الشهرستاني- المصدر السابق، 1/32- 33 وقارن ايضا: سعد الدين التفتازاني- شرح العقائد النسفية، مصر 1304هـ.

بالبراهين العقلية، واخذ في مجادلة مخالفيهم وخصوصاً المعتزلة، اعتماداً على النقل والعقل، وقام بمثل ما قام به في زمانه الماتريدي ابو منصور[1] (ت 333هـ)».

ومن المستحسن هنا أن أسوق شيئاً موجزاً عن افكاره الكلامية، طامعاً في أن أعود إليها في المستقبل القريب بدراسة منهجية موسعة:

فممّا ذهبت اليه المدرسة الأشعرية قولها إنَّ الصفات الوجودية للذات الإلهية هي معانٍ أزلية قائمة بالذات. فالله لا يشبهه شيءٌ، هو واحدٌ، عالمٌ، حيٌ، قادرٌ، فريدٌ. ثم زادت أنَّ لله عرشاً ووجهاً ويداً! من غير كيفٍ ولا تشبيه. واكدت رؤية الله رؤية بصرية يوم القيمة، لا تشبه رؤية البصر في هذه الحياة. وموقفها هذا مخالف لرأي الإمامية والمعتزلة، حيث ذهبا الى نكران هذه الرؤية البصرية.

وفي تحديدٍ آخر اكدت المدرسة ايضاً أنَّ معرفة الله تحصل بالعقل، وتجب بالسمع، وأنَّ الله هو الخالق المدبر الحكيم العليم بكل شيء. أما افعالنا الانسانية فمخلوقة ومبدعة من قبل الله، ولكنها هي لنا كسباً ووقوعاً عند قدرته. واعتمدت في تفسيرها هذا على الوحي المنزل وظاهر القرآن. ونظرية الكسب الأشعرية - في مضمونها وصورتها الاسلامية - قد ترتفع الى مأثورات الإمام ابي حنيفة (ت 150هـ) حيث كان يرى أنَّ جميع افعال العباد من حركةٍ او سكونٍ هي كسبهم على الحقيقة، وأنَّ الله تعالى خالقها؛ وهي كلّها بمشيئته

---

[1] انظر: مصطفى عبد الرزاق- تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، القاهرة 1944، ص289.

وعلمه وقضائه وقدره[1]، بل قد نتجاوز هذه المرحلة فنقول إنَّ أُصول نظرية الكسب الفلسفية ترتفع الى المدرسة الرواقية (القرن الثالث قبل الميلاد) في اليونان، وتأثيراتها الواضحة على الاتجاهات الكلامية عند الإسلاميين.

وإذا جاز لنا أنْ نجتزىء القول؛ فنختار للقارىء نصّاً للأشعري يحدد لنا فيه معالم النظرية، ولكن قبل أن اقدّم للقارىء النص المجتزأ، أود الإشارة الى حكاية ما جرى بين الأشعري واستاذه أبي علي الجبائي(ت 303هـ) بخصوص استفساره عن اخوةٍ ثلاثة: «مات اكبرهم تقيّاً، ومات الثاني كافراً شقيّاً، ومات الثالثُ صغيراً!»[2]. اقول، في تصوري أن الحكاية مفتعلة، باطلها صريح، لأنَّ المعتزلة تذهب الى أنَّ الافعال من خلق العبد، وأنَّ حرية الإرادة اصلٌ من اصولها، فكيف جازَ إذن فرضية أنَّ الصغير من الاخوة الثلاثة قال: «لو حييت لقمتُ بالطاعات، ولكن الله كان على علمٍ بمعصيتي؟!». إنَّ كلاماً كهذا لا يمكن قبوله في منهج الإعتزال إطلاقاً، وفاقد الشيء - كما يقولون - لا يملكه، باعتبار أنَّ الفعل من الانسان وليس الفعل من الله، والإنسان هو المسؤول من حيث القدرة التي أقدر الله عليها العبد، فهو رب افعاله خيرها وشرها، حسنها وقبيحها!.

---

[1] انظر: علي القاري- شرح الفقه الاكبر لأبي حنيفة، القاهرة 1327هـ، ص47- 51.

[2] انظر: ابن خلكان- المصدر السابق، 398/3.

وقارن: السبكي- طبقات الشافعية، 2/ 250- 251.

وأعودُ الآن مع الأشعري أبي الحسن في نصٍ من نصوصه التي يوضح فيها قضية الكسب فيقول: «إنَّ الإنسان يخلي نفسه لاكتساب الفعل، وفي ذات الوقت يفيض الله عليه قدرة حادثة تكون مهمتها كسب الفعل لا خلق الفعل المخلوق بقدرة الله تعالى خلال قدرة الانسان!. وقدرة الانسان هنا شرط رئيس لا بُدَّ منه لبروز الافعال على يد العباد». فكأنَّ الكسب يقوم مقام خلقه لأفعاله كي يصحّ عليه الثواب والعقاب، من حيث إنَّ الخلق يستلزم احاطة الخالق بالمخلوق، وليس الكسب كذلك!.

ويظهر لنا بشكلٍ عام أنَّ إرادة الانسان ذات أثر واضحٍ بالنسبة للنظرية؛ لأنَّ القدرة الحادثة امرٌ لا بدّ منه في هذا المذهب الفكري. ولكن النظرية لا تعود في رأينا (فكرة وسطى) كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين[1]، خاصة اذا قيست الى (الموقف الوسط) الذي اشرنا اليه سابقاً، فهي اقرب الى مذهب الجبر منها إلى حرية الارادة.

ولقد تبنى الاشعري نفسه الذب عن قاعدة «الجزء الذي لا يتجزأ» كوسيلة للرد على آراء الفلاسفة في قدمية العالم الذاتية، وانتهى به الامر الى القول بأنَّ الممكنات جميعها تستند الى الله مباشرة، ولا علاقة بين حادثةٍ واخرى إلاّ بإجراء العادة، وقاد هذا الموقف الى انكاره للعلية وقانون السببية. ولا ريب أنَّ محاولة

---

[1] قارن: دكتور زكي نجيب محمود- المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، القاهرة، بدون تاريخ، ص288- 290. وانظر ايضا: دكتور ابراهيم مدكور- المصدر السابق، 2/ 114 حيث ذهابا معا الى القول بأن المدرسة الاشعرية تمثل (الموقف الوسط) في الاسلام بالنسبة لقضية الجبر والاختيار.

الاشعري ربط الحوادث باجراء العادة وقفةٌ ينبغي لنا تدبرها، فهي قمينة وجديرة بالدراسة والتعمق والتحقيق، وهي مستوحات في رأينا من مدرسته الفكرية السابقة التي واكبها قرابة ثلاثة عقودٍ من الزمان، ثم ناهضها وخرج عليها، ولكنه رغم ما أراد لنفسه من الاستدلال والتأصيل فقد تمسك بمفاهيم من منابعه الاولى، خاصة ما ذكرناه في اعلاه من الاخذ بنظرية الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ). وقد اتسع هذا التأثير المعتزلي بحيث وجدنا رجلاً حكيماً كامام الحرمين الجويني (ت 478هـ) مثلاً يأخذ بقناعة تامةٍ بفكرة (الأحوال).

وفي ضوء هذا التخطيط الموجز الذي ساد فيه الاتجاه الأشعري قروناً عدّة، فإنّ الخلف منهم تباين عن السلف، حيث فرقوا بين صفات الذات كالوجود، وصفات السلوب كالقِدَم، والبقاء والوحدانية، وصفات المعاني كالقدرة والعلم والحياة، والصفات المعنوية مثل كونه قادراً وكونه عالماً، وهذه تفرقةٌ في اساسها لفظية[1].

* * *

22- ثم كان الانفتاح الحضاري الكبير على مشرق الارض ومغربها، وبدأ العامل الثقافي يلعب دوره في التلاحم الفكري والعلمي مع تراث الشعوب الاخرى؛ بعد أن حُرّرت رقاعٌ من الأرض شاسعة المدى، فانضوت في ظلال الثقافات المتفتحة الجديدة، وبدت الحاجة الى«علوم الأوائل» متمثلة بالأفراد

---

[1] انظر: دكتور ابراهيم مدكور- المصدر السابق، 54/2.

والجماعات. والمقصود بمصطلح «علوم الأوائل» هو: الطب والهيئة والهندسة والرياضيات والطبيعيات والموسيقى والفلسفة. يقول كولد تسيهر «وتسمى ايضاً علوم القدماء، أو العلوم القديمة، وهو اسم اطلقه الكتّاب الاسلاميون على العلوم التي نفذت الى البيئة العلمية الاسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية تأثيراً مباشراً أو غير مباشر، وهي التي يسمونها (كتب الأوائل) في مقابلة (علوم العرب)، والعلوم المحدثة في مقابلة العلوم الشرعية على وجه التخصيص. ونظراً الى أنَّ الاشتغال بهذه العلوم يرتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة، فقد ادُخل في جملة علوم الأوائل وعلوم الفلاسفة ممارسة علوم السحر والطِلَّسمات والنارنجيات الى جانب علم التنجيم»[1].

ثم كان من ابرز تلك المظاهر- في بدء نموها - الحركة التي تبناها الامير الاموي خالد بن يزيد (ت 85هـ) الملقب بعالم بني امية. يقول ابن النديم في فهرسته[2]«كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم، وخطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيون (كذا !..) ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصّح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي، وهذا أول نقلٍ في الاسلام الى لغةٍ اخرى».

---

[1] قارن: كولدتسيهر: موقف اهل السنة القدماء بإزاء علوم الاوائل- كتاب د. بدوي، المصدر السابق، ص123- 124.

[2] انظر: ابن نديم- الفهرست، ص338.

ويقول عنه الجاحظ في «البيان والتبيين»: «كان خطيباً وفصيحاً جامعاً، جيد الرأي، كثير الأدب. وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء». ويبدو من نص الجاحظ أنه كان يعتبر خالداً من المترجمين في عصره!. بينا يقود نص ابن النديم الى أنَّ الترجمة تمت على يد آخرين بأمرٍ منه.

ووَرَدَ في كتاب (منتخب صوان الحكمة) المنسوب إلى أبي سليمان السجستاني المعروف بالمنطقي (ت 375هـ) عند الحديث عن يحيى النحوي قوله: «ومنه (اي من يحيى) فيما أقدّر أخذ خالد بن يزيد بن معاوية القليل الذي كان يدعيه من مطالعةٍ في هذا الشأن!». اقول إنَّ الرواية ينفرد بها صاحب المنتخب المجهول الهوية. ولعلّه اراد بعبارته تلك مطالعة كتب يحيى النحوي لا الأخذ عنه مباشرة، للفارق الزمني بين الطرفين.

أمّا الإشارة الواردة في نصّ ابن النديم (ت391هـ) المذكور في اعلاه فواضحة لولا أنها غير مخصصة... فقوله: «فأمر (يقصد خالداً) بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان» هل اراد بذلك أنَّ يحيى النحوي كان من بينهم؟. هذا ما لا نجد له اي مؤشرٍ في ترجمة صاحب الفهرست ليحيى النحوي. أجل، لا نلمس سوى ما اثبته من علاقة النحوي بعمرو بن العاص (ت 43هـ) فاتح مصر، وما حكاه الأخير من قصة حرق مكتبة الإسكندرية بأمر من الخليفة الثاني، مما نستبعد حدوثه بالطريقة التي رواها القفطي في تاريخه والتي ينفرد بها ايضاً.

وأيّاً ما كان، فمما يؤسف له حقاً أنّه لم يبقَ من مترجمات تلك الحقبة سوى الاسم فحسب[1]. ويلوح في افق هذا الاتجاه ايضاً اسمان لامعان هما عبد الله ابن المقفع (ت 142هـ) وولده محمد بن عبد الله. أما الاب فيعتبره ابن النديم رأس قائمة النقلة، بما امتاز به من فصيح القول وسلامة التعبير، ومنقولاته عن الفارسية معروفة ومشهورة، ولكنها مفقودة الاصول[2]. وأما ولده فقد ترجم كتاب (المدخل) لفرفوريوس الصوري (ت 304م) من اليونانية الى العربية، كما يروي ذلك طيب الذكر الاستاذ بول كراوس(ت 1936) في دراسته عنه[3]. ويضاف اليهما يحيى بن خالد البرمكي اول من عني بتفسير واخراج الكتاب المعروف بـ (المجسطي) الى اللغة العربية على يد نقلة مجودين، ويعد الكتاب من اقدم النصوص الفلكية التي وصلت الينا من مؤلفات بطليمس (ت 148م). ومن هنا يبدو أنَّ النقل لم يقتصر على لغة واحدةٍ فحسب، بل كان يجري في ظل لغات عديدةٍ كاليونانية والسريانية والفارسية والعبرية والهندية.

---

[1] انظر: مجلة المجمع العلمي العراقي- المجلد السابع 1960 بحث المرحوم الدكتور مصطفى جواد الموسوم: البحث العلمي عند العرب المسلمين، ص133، 142.

[2] انظر: د. محمد محمدي- الادب الفارسي، بيروت 1967 ص108- 120 حيث يذكر له مجموع ماترجمه الى العربية من الفارسية الوسطى (الفهلوية). قارن ايضا: ابن النديم- الفهرست، ص118، والمسعودي- مروج الذهب 2/ 118، وابن ابي اصيبعة- عيون الانباء في طبقات الاطباء 308/1.

[3] انظر: د.احمد فؤاد الاهواني- مقدمته لكتاب ايساغوجي، القاهرة 1952، ص47.

وكان للترجمة اتجاهان؛ احدهما عام، والآخر خاص: فالعام منهما هو ما أملته طبيعة الحضارة الفتية - كما بسطنا من قبل - وحاجتنا الى الفكر العتيد، سواء كان ذلك الفكر نابعاً من طبيعتها أو وافداً عليها، مستوعباً لجوانب واسعة من المعرفة القديمة؛ شرقيها وغربيها.

أمّا العامل الخاص، فتمثل بسمات فردية واضحة ذات نزعات متطرفة، التصقت صوره الرئيسة بشخصيتين من ابرز شخوص العصر الذهبي في الاسلام؛ هما المنصور(ت 158هـ) والمأمون (ت 218هـ):

فالأول ارتبط موقفه بحكاية مرض معدته الذي اصيب به عام 148 للهجرة (كما يذكر صاحب كتاب طبقات الاطباء) واستعصى على المعالجين نطسه!. فأشار عليه المقربون باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس اطباء مدرسة جنديسابور[1]، فاستقدمه وعالجه حتى شفي من مرضه، ونقل له الكثير من كتب الطب، ولم يكن ذلك غريباً، ولكننا نرى كأنَّ معدة المنصور لعبت دوراً خاصاً في تشجيع هذا الاتجاه الجديد، تحقيقاً للقول المأثور: رُبَّ ضارةٍ نافعة!..

وأما الثاني، فتبرز عقلانيته مستعلية على كل شيء، فبلغت به حداً من التعصب لا يحمد عليه وتثبيتاً لهذه السمة المتحيّزة تبنى الخليفة يومذاك «الاعتزال» مذهباً رسمياً للدولة. ولم يكتف بهذا،

---

[1] انظر هامش رقم (24) بخصوص مدينة جنديسابور التي اسسها سابور الاول واسكن فيها الشعوب اليونانية التي اسرها عام 272م وفتحها المسلمون عام 638 للميلاد في عهد الخليفة الثاني.

بل اعلن استخلافه لعلي بن موسى الرضا (عليه السلام) (ت 203هـ) إماماً على المسلمين عامة من بعده، وهو موقف اراد المأمون من ورائه كسب رأي المعتزلة ومحبة العلويين معاً ممن تبنوا فكرة (الوصاية) بعد النبي (صلى الله عليه واله وسلم) وحكم العقل في الامور الشرعية.

ووَجَدَ الخلفية أنَّ السبيل لإحكام وجهة نظرة هو أن يرفد الفكر العربي بينابيع جديدة من الخارج يستوردها عن السريان تارة، وعن اليونانية اخرى، كي يعزز مواقع الاعتزال وانصاره وكان له ما اراد، فاصبح عصره انضج عصر عرفته الحضارة العربية رواجاً في الترجمة والتأليف، واعنف عصرٍ عرفناه بالالتزام والتحيّز!.

ولا عيب في عقلانيته تلك، لولا ما انتهت اليه من نتائج مفجعة - كما اشرنا إلى بعضها من قبل - محقت من بعده كل علامات الاعتزال المضيئة التي شعت في عصره، ولم تبقَ لنا منها غير ذبالاتٍ حائلة، لا ترتفع الى مرحلتها الاولى الشامخة.

ويخطئ الذين يرون أنَّ المأمون في تحمّسه للترجمة من اليونانية الى العربية «كان تحالفاً مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد الغنوص الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق ومذاهب الخلاص» كما يدعي المستشرق كارل هينرش بكر[1]!. أقول إنَّ النزعة العقلية العربية هي اسلامية المنبع

---

[1] انظر بحثه الموسوم: تراث الأوائل في الشرق والغرب (الترجمة العربية) د. عبد الرحمن بدوي- المصدر السابق، ص/12.

في حضارتنا- كما بسطنا سابقاً - وهي الأصل في هذا الاتجاه. لذا لا نسمح لأنفسنا بالتفتيش والتنقيب عن عاملٍ خارجي آخر غير الاسلام، كي لا نقع بذات الخطأ الذي وقع فيه المستعربون والمستشرقون تحت عناوين المنهجية العلمية محاولين أن يفرغوا الروح الحضارية لدينا من كل مقوماتها الحقيقية، قاصدين الى اعادة كل ما هو عقلاني فيها الى اصول قبلية كالهيلينية والغنوصية وغيرهما، متناسين في الوقت ذاته أنَّ تلك الاتجاهات - لو صدق ما يدّعون - هي ايضاً لها اصولها وجذورها الشرقية العميقة.

وأمّا دعاوة من يدعي أنَّه «اذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة للمأمون في تحصيله فحسب، لكان هوميروس او اصحاب المآسي من بين من ترجمت كتبهم ايضاً». وردّنا على ما يقولون هو أنَّ هذا لا يتفق وطبيعة الروح الحضارية في الاسلام لانها لا تغرق في (الذاتية) الخالصة كما فعل الأدب اليوناني مثلاً، بل هي تعادل بين حالين، بين الذات والخارج، او بين الاعلى والاسفل. ومن هنا لم نجد للتيار الفكري والحضاري عصرئذ ما يدفعه الى ترجمة هومو وهزيود وغيرهما[1].

---

[1] من طريف ما يروى في هذا السبيل أن المأمون أرسل الى حاكم ولاية جزيرة قبرص يطلب إليه إنفاذ خزانة كتب اليونانيين الى بغداد، وكانت يومئذ مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليها أحد من الناس! فجمع حاكم الجزيرة بطانته وذوي الرأي واستشارهم في حمل الخزانة الى المامون، فكلهم اشاروا بعدم الموافقة، الا مطرانا واحدا فإنه قال: ←

وبعد، ففي ضوء الذي بسطناه من قبل، فإنّ للمنصور والمأمون وشخصيتهما الأثر الاكبر في تنمية هذه الروح الثقافية العالية في عصر حضارتنا العربية وازدهارها. ومن جميل ما يبرر به الدكتور زكي نجيب محمود عامل الترجمة الفلسفية الى اللغة العربية، قوله: «نقلت ثقافة اليونان، ورحبت بها الصفوة المفكرة، كما رحبت بها الدولة الرسمية لتكون أداة فعالة بعقلانيتها في محاربة الحركات اللاعقلانية التي تشد المسلمين الى ما قبل الاسلام، من عقائد زرادشت وماني ومزدك وغيرهم. وكان المتكلمون - والمعتزلة منهم بصفة خاصة - هم اول فئة تستخدم هذه الاداة العقلية اليونانية في دفاعها عن الاسلام وقيمه وعقائده وشرائعه»[1].

23- وإشارة لا بُدّ منها في هذا التأطير الموجز الذي قدمناه، فنحن نؤيد زعم الباحثين من أنّ الترجمة العربية في عصر نهضة الفكر الاسلامي، كانت اكثر امانة وادق تعبيراً، واقرب الى روح النص من الترجمات الحديثة لتلك الكتب[2]. ولكننا في الوقت ذاته

---

←«الرأي أن تعجل بانفاذها اليه، فما دخلت هذه العلوم العقلية على دولة شرعية الا افسدتها وأوقعت بين علمائها»، فارسلها الحاكم اليه، واغتبط المأمون، وجعل سهل بن هارون خازناً لها!.

قارن: رسائل الجاحظ- نشرة السندوبي، ص130 نقلا عن مصطفى عبد الرازق- المصدر السابق، ص47.

[1] انظر: دكتور زكي نجيب محمود- تجديد الفكر العربي، ص164- 167.

[2] قارن: دكتور عبد الرحمن بدوي- ارسطو عند العرب، القاهرة 1947، ص11 (المقدمة).

لنا موقف آخر إزاء اسلوب ترجمتنا العربية، من حيث طبيعة اللغة التي صيغت بها تلك الشذرات. فهي لغة تنضوي تحت العربية حرفاً، ولكنها لا تنساب معها طريقة ومعنى. ونقصد بذلك أنها- على الرغم من عربيتها - كانت تحمل اسلوباً هجيناً صاغه النقلة دون تبصر وتدبر(او اضطروا اليه اضطراراً) فدونوا بلسانٍ عربي، ولكن باسلوب يوناني- اعجمي! ممّا جعل الكتب المترجمة ذات لغة حردة، صعبة المنال، ركيكة التركيب والدلالة. وفي احيان اخرى تنبو على قواعد اللغة العربية في صرفها واشتقاقها. وقد يذهب البعض الى أنَّ عذرهم في ذلك أنَّ العربية نفسها كانت قاصرة في صياغتها عن التعبير بشكل جزل عن الفكر الجديد!، ولكن كاتب هذه الصفحات يلحظ عكس ذلك تماماً؛ حيث يرى أنَّ العربية اقدر من غيرها في إغناء تراث كهذا التراث، لو تدبر ناقلوه اصولها الدقيقة الواسعة.

ولعلّ من اسوأ المترجمين في هذه المرحلة هو أبا بشر متى بن يونس(ت 329هـ) - المنطقي المعروف - فقد كانت العجمة وضعف التعبير هما الغالبان على ترجماته، مما دفع بمؤلف كأبن النديم أن يقول عنه: «وكانت كتبه مطرحة مجفوة، لأنَّ عباراته كانت عفّطية(= لكناء) غلقة!»[1]. وهكذا نرى الصورة مقلوبة، فنجد انفسنا في دائرة من المشكلات ولّدها فينا هذا الاسلوب الغريب!. وعلى اية حال، سواء كانت هؤلاء النقلة مجبرين ام مخيرين؛ فنحن الذين تجرعنا مرارة الكأس، وتحملنا معاناة ما فعلوه!.

---

[1] انظر ابن النديم- الفهرست، ص367.

وفي تصوري أنَّه لولا هذا التنطّع في الاسلوب، والظلوع في التعبير، لعادت الفلسفة الوافدة اسهل منالاً واكثر انصياعاً لكل من مارسها من الدارسين والباحثين!. وكنتيجة لهذا الموقف، نجد أنَّ اسلوب فلاسفتنا - وخاصة المتقدمين منهم - اصطبغ الى حدٍّ ما بذات المسحة الغريبة التي ذكرت، فعادت تصانيفهم كأنها في صياغتها (لا في مادتها) صوراً مشابهة لأساليب أولئك النقلة المترجمين، رغم ما فيها من ابتكار وتجديد!.

وأحسب أننا اليوم اشد ما نكون حاجة الى امتحان مواقعنا تجاه هذا التراث، واثارة النقد الباطني لهذه المشكلة التي نعانيها. ومن ثمة تجديد المحاولات الجبارة التي قدمها لنا السلف الطيب، ولكن باسلوب عربي اصيل، تهضمه العقول النيّرة، وتستحليه النفوس العالمة، كي ينهض حياً كما نريد، ويافعاً كما اراد له مفكرونا السابقون.. مع محاولة جادة في احياء قضية التعريب وتمكينها من جامعاتنا في اقطار الوطن العربي، بحيث تعود لغتنا العلمية الجميلة هي المنبع الاصيل والمستقى لطلاب المعرفة، سواء في كليات الطب والهندسة والتكنولوجيا، او في الكليات الانسانية، وسائر المرافق الثقافية الاخرى.

إنَّ لغتنا قادرة على أن تستوعب اكبر قدرٍ من المصطلحات العلمية والحقائق المعرفية، مما يجعلها جديرة بأن تكون هي لغة العلم في معاهدنا العالية.

تلك دعوة لا بُدّ لها أن تتحقق في يومٍ قريبٍ إن شاء الله!.

* * *

وعَوْدٌ على بَدْء، أسوق لك رأياً لأستاذنا طيب الذكر الدكتور ريتشارد فالتزر[1]؛ يحاول فيه ايضاح موقفه من هذه الترجمات بمنهج خاص يختاره - قد لا نتفق معه في التنظير الذي اراد - رغم رؤيته الذاتية الفريدة، حيث يقول:«إنَّ قيمة الاعمال المترجمة التي وصلتنا عن النصوص الاغريقية، يجب ان تحدد ضمن حالاتها الخاصة وبشكل منفصل- حيث نلحظ - في ذات الوقت - أنَّ اعمال الفلاسفة الاصيلة، سواء كانت في جانب الكم او الكيف، تبدو اكثر اهمية في هذا المجال، وبمختلف درجاتها وصورها. وأنّها في الواقع، لا تظهر لنا الحد الذي استطاع العرب أن يحققوه لانفسهم من الناحية التكنيكية في احكامهم الفلسفية فحسب، بل جاوزت ذلك الى مرحلةٍ ارحب مجالاً في فهم تلك الافكار وما تعنيه بالنسبة للانسان المسلم. وكيف أنَّ الفلاسفة العرب انفسهم انطلقوا منها لأجل تحرير مواقفهم الذاتية إزاء قضايا فترتهم الحضارية، مستعينين بما لديهم من مصطلحات واحكام عقلية سبق لهم استعارتها من الفكر اليوناني. وهكذا وجدنا كيف أنَّ المفكر التقليدي كان ينظر الى مشكلاته من خلال هذه المرآة، بحيث استطاع يومذاك أن يتفهم الأثر البالغ للفكر الاغريقي على حضاراتٍ مختلفة؛ دون أن يكون مضطراً الى الاشارة وحتى ولمرّةٍ واحدة، الى الحضارة الرومانية القديمة، أو الى الفكر الاوربي الكنسي. إنني لابيح لنفسي القول هنا بأنَّ هذا الموقف بالذات يعطينا إحدى اهم الصور الرئيسة التي هيئتها الفلسفة الاسلامية لأولئك الذين

---

[1] انظر:

R. Walzer: Greek ints Arabic, Oxford, 1962, pp. 237 – 238

حاولوا بشجاعةٍ اقتحام حدود العالم التقليدي هذا، متوخين أن يحققوا ما يهدفون اليه، كأنهم يعملون ما يخصهم بالذات دون شعورٍ بالغربة او بعد المزار!».

ومما يسترعي النظر حقاً أنَّ نبو هذا الاسلوب في الترجمات العربية عن اليونانية، لم يلحق ما ترجم الى العربية من لغات شرقية اخرى؛ كالفهلوية والهندية والفارسية، فهذا ابن المقفَّع مثلاً ترجم فاكثر عن الفارسية، وفقدنا الشيء الكثير مما نقله عن تلك اللغة. نجده - عند الرجوع الى اسلوبه في النقل - متيناً جزلاً، وسهلاً ممتنعاً!. وقد يقال إنَّ كتب ابن المقفَّع التي بين ايدينا الآن، ليست كتباً فلسفية، بل هي إلى حقل الأدب أقرب التصاقاً. وهذا رأيٌ لا مشاحة فيه من جهة (مادة) الموضوع فحسب. أما الأسلوب فملكة - في تقديرنا - تستوي عندها جميع مفاتح العلم، وإن اختلف سُلّمه درجة وتعبيراً. ولو تيّسر لنا الاطلاع على ترجمات ابن المقفَّع وولده عبد الله المفقودة لكتب الفلسفة والمنطق، لتغيرت الحكومة عند مقارنتها بما عثرنا عليه من آثار النقلة وأساليبهم، ولكن هذا فرضٌ غير واردٍ في الوقت الحاضر على أقل تقدير!.

على أن الجانب الذي ينبغي الإشارة اليه هو أنَّ اللغة اليونانية صعبة المراس، معقدة الأصول. ومن هنا قد نجد من العذر ما يخفف بعض ما رمينا به نقلة الفكر الوافد إلينا.

إنني حقاً لا أُريد الخوض في الموضوع أكثر مما قلت، ولكن أضع الحقيقية أمام أنظار الباحثين في الوقت الذي نؤكد فيه أنَّ عملية الترجمة أخذت من صانعيها مجالاً كبيراً في الدقة والمراجعة والمقارنة وإعادة النص أحياناً.

24- ولم يكن الأسلوب لوحده العقبة الكؤود في سبيل انتشار هذا الفكر، بل لعب التحريف بالنص دوراً خطيراً وعميقاً في هذه المرحلة، أشرنا إليه بصورة موجزة سابقاً. وترتفع صور التلاعب بالمتن إلى عصر الإسكندرية ومدرستها بالذات، ولعلّها تسبق ذلك الزمن بمرحلةٍ ارتبطت باحتلال اليونان لسوريا حيث تأثر السريان بأفكارهم واتجاهاتهم. ومن ثمة ظهر الفكر الفلسفي في هذه الأقطار مشوباً بأفكار أفلاطونية - شرقية، ومشائية - غربية، مع مسوحٍ أرادها له السريان كي يتطهر من أدران الوثنيات العالقة به، ويساير طبيعة المسيحية آنذاك. ولقد أخذت نزعات الشُّراح قسطاً كبيراً في مزج الأفكار وأختلاطها وتفاعلها الهجين. ثم ارتسمت معالم الفكر الاسكندراني على المدارس الجديدة، فكانت تتعامل مع مجموعة ذات وجوهٍ متعددة، منها ما ذكرنا في أعلاه، وسمات أخرى من الرواقية والفيثاغوريات الجديدة وغيرها.

ولعلّ أوضح أثر لحق هذا الفكر هو العامل الديني عند السريان، فطبعوه بطابعهم، فترجموا المأثورات الفلسفية الى لغتهم، محرّفين بعضها حسب ما تقتضيه طبيعة الفكر الكنسي لديهم- وفي المرحلة الانتقالية (من السريانية إلى العربية) كان الموقف أيضاً عوداً على بدءٍ في التغيير والافتعال والتحيز. وعلى هذا الأساس نفسه اختلطت تلك العلوم الوافدة، فنسب بعضها لأناس لا علاقة بهم بها، وأضيفت بعضها الى مؤلفاتٍ منحولة.

والمثل الذي يُساق في هذا السبيل هو كتاب الربوبية أو ما يُسمى (ايثولوجيا) المنسوب خطأ إلى أرسطوطاليس، حيث لعب

دوراً مهماً وواسعاً في إنماء الفكر العربي الإسلامي بشكلٍ عام[1]. والكتاب في نصّه العربي عبارة عن مقتطفات من (تاسوعات) افلوطين (204- 270م) - الرابعة والخامسة والسادسة - جمعها مصنف سرياني مجهول الهوية، وترجمها الى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، مستعيراً تسميتها اللاتينية: «أثولوجيا أرسطوطاليس» ثم أصلح لغة الترجمة فيلسوف العرب الكندي للأمير أحمد بن المعتصم.

وهكذا شاءت الظروف الحضارية أن يرتدي (المعلم الأول) مسوح أفلاطون في صورة أفلوطين وريشته!... ثم يحاول حكيم عربي من بعد (وهو الفارابي) أن يُلبس أفلاطون وأرسطوطاليس ثوباً واحداً وبكمٍ واحدٍ أيضاً! كي يظهر الجميع - في هذه المسرحية المفتعلة - بثياب وأزياء متشابهة في لحمتها وسُداها!.

وكم يبدو عجيباً أنهم لم يقدّروا عمق التباين والاختلاف بين الفيلسوفين الكبيرين، وعسى أن تكون نزعتهم التوفيقية من جهة، وتصوراتهم الدينية من جهة اخرى، دفعت بهم الى اقحام رأيٍ مبتسرٍ متهافتٍ كهذا الذي تخيّلوه!.

إنَّ كاتب هذه الصفحات ليقدّر كل التقدير ظروف أولئك المفكرين، ولا يتردد في التأكيد على مشكلة (الانتحال) ومدى تأثيرها القوي في خلط الصادر والوارد من أفكارهم، سواء ما كان

---

[1] انظر النشرة المحققة التي قام بها د. عبد الرحمن بدوي لكتاب (اثولوجيا) تحت عنوان: أفلوطين عند العرب - خاصة المقدمة المسهبة عن المشكلة ذاتها. انظر أيضاً: د. بدوي- أفلاطون في الإسلام، بيروت 1980(مادة أفلاطون المنحول).

منه من بنات عقولهم أو مما استورده- ولكن لا يمكن أن نبرر الانتحال هنا بطبيعة الحضارات حسب أزمنتها واتجاهاتها، بحيث لا يعود هناك خطأ وصواب في العمليات الانتحالية ذاتها، أو النسبة إلى فكر آخر- كما يذهب إلى هذا الرأي الدكتور عبد الرحمن بدوي[1]- اجل، قد يصح هذا الموقف من الناحية الشكلية، ولكنّ(الانتحال) كعملية تغييريةٍ لواقع معينٍ مبسوط، يبقى هو الانتحال، ويبقى أيضاً يوصف بأنه خروج على مضمون الفكر في المرحلة التي سجلها الفيلسوف وأكد (موقفه) إزاءها. لذا لا أجد مبرراً لقبول هذا الرأي كقاعدةٍ مسلمٍ بها. نحن لا ننكر أن للحضارات أصولها المتباينة أحياناً أو المتفقة في أحيان أخرى، ولكن في ذات الوقت تفرض علينا الأمانة العلمية سبيلاً ينبغي علينا سلوكه كي نتمكن من استكشاف مواطن هذه الأصول ومجالات صدقها، إن كان في عصرنا أو في عصور متقدمة، وما يخالف هذا السبيل فلا يستوي في رأينا مع نظر علمي دقيق!.

أمّا مسألة الوقوع في الخطأ دون إدراك لهذا الخطأ، فهو أمرٌ لا نختلف في رفع فكرة اللوم عن أصحابه، لأنهم - في واقعهم - نتاج حضارتهم التي نضجوا خلالها. ولا عيب في ذلك، فالحياة تطور مستمر وتغيّرٌ دائم!. ولكن أن «يحني المفكر رأسه ويكيف نفسه وفقاً لهذه الأماني!» كما يحلو لبدوي أن يقول، فلسنا نقرّه على ذلك، لأنَّ الإنحناء هنا اعترافٌ بخطأ (الموقف) بالذات، وليس

---

[1] انظر: د. عبد الرحمن بدوي- أرسطو عند العرب، ص7 /المقدمة.

للمفكر- أي مفكر- أن يخضع نفسه لتعسفٍ في الأحكام والمبررات لا يجد لها ما يؤيدها في حقيقة تراثه الفكري والعلمي على السواء.

ونعود للمشكلة ذاتها (أي قضية الانتحال) فأقول: لعلّ الوحيد من بين فلاسفة الإسلام من أدرك بعضاً من الريبة في نسبة الكتاب إلى أرسطوطاليس هو الأستاذ الرئيس ابن سينا[1]. وأود هنا أن أوضح الأمر بشيء من التفصيل، حيث وردت في رسالةٍ وجهها الفيلسوف ابن سينا إلى أبي جعفر محمد بن المرزبان، عبارة يقول فيها بعد الديباجة: «وأوضحتُ شرح المواضع المشكلة في الفصوص إلى آخر أثولوجيا، على ما في أثولوجيا من المطعن»، فأخذت الجملة هذه لدى بعض الباحثين المعاصرين كأنها طعنٌ في كتاب (أثولوجيا). وقد ذهب الى هذا الرأي پول كراوس في بحثه الممتاز عن «أفلوطين عند العرب»[2]. ولكننا نذهب الى رأي آخر في المشكلة ذاتها، اوضحناه مفصلاً في كتابنا الموسوم (فيلسوف عالم- بيروت 1983) فحواه: إنَّ كلمة (أثولوجيا) هنا استعملها الشيخ الرئيس مصطلحاً وليست إشارة إلى كتاب معين، وقصد بذلك (الألف الكبرى) من محاضرات المعلم الأول عن (الفلسفة الأولى). بمعنى آخر نقصد ما يسمى بـ(مقالة اللآم) التي يطلق عليها أرسطوطاليس مصطلح (أثولوجيا) أي الإلهيات، كما ترجمها بعض النقلة العرب.. ومن حيث إنَّ ابن سينا يخالف فيلسوف أثينا في المنهج الذي اختاره لأثولوجيا، لأنَّ الأستاذ الرئيس في هذا المنهج

---

[1] انظر كتابنا: صدر الدين الشيرازي- المصدر السابق، ص101- 102.

[2] انظر الإشارة الى بحثه في كتاب- أرسطو عند العرب، ص221.

(فيضيّ مشرقي) الميول، لذا نجده يحاول الطعن في (أثولوجيا) المعلم الأول، لاختلاف الموقفين بينهما. وثمة ما يضاف إلى هذا هو ما نلمسه في حديثه عن كتابه الموسوم بـ(الإنصاف)، حيث شرح فيه المواضع المشكلة إلى آخر أثولوجيا، فابن سينا إذن قد أوضح حقيقة الأمر وجوهره من خلال الشرح حتى انتهى الى (أثولوجيا)، حيث استدرك موقفه ليعبر عن رأيه ومخالفته لمنهج المعلم الأول فقال: «على ما في أثولوجيا من المطعن» لذا اكتفى - كما أعتقد – بلفظة (المطعن) دون استعمال أية كلمةٍ رافضة أخرى، باعتبار أنه في غير مباحث الإلهيات متأثر بالأفلاطونية والمشائية.

ومما يؤيد نظرتنا هذه ما ورد على لسان تلميذه أبي عبيد حيث يقول: «إنَّ الشيخ الرئيس ألّفَ كتاب الإنصاف وشرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف المشرقيين والمغربيين». يضاف إلى ذلك أنَّ ابن سينا استعمل لفظة (أثولوجيا) كمصطلح في عدة كتب من تصانيفه، ومنها على سبيل المثال كتاب (المبدأ والمعاد)، حيث يذكر في ديباجته: «إن ثمرة العلم الذي هو فيما بعد الطبيعة هو القسم المعروف منه بأثولوجيا، وهو في الربوبية والمبدأ الأول ونسبة الموجودات على ترتيبها إليه». ويقود هذا النص الجلي إلى قناعةٍ في قبول الرأي الذي انتهينا إليه، ودفع الخلط الذي لحق المصطلحات نفسها أحياناً. أقول هذا، رغم أنَّ اجتهاد بول كراوس لا يخلو من سلامةٍ إذا نظر إلى الموضوع وإشكالاته بوجهة نظرٍ مخصصةٍ وضيقة، وذلك ما أردنا تجنبه قدر الإمكان في حكمنا هذا.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنَّ الكندي الفيلسوف، في إحصائه لكمية كتب أرسطوطاليس، لَمْ يُشرْ الى كتاب (أثولوجيا)، ممّا يجعل في رأي بعض الباحثين من حكيم العرب مؤشراً رائداً حول الموضوع بحيث أدى الأمر بابن سينا إلى الطعن في نسبة الكتاب الى المعلم الاول!.

وفي ضوء ما ذكرنا، فإنَّ هذا الخلط المنهجي كان من نتائجه أن نجد أن فلاسفة الإسلام نزعوا إلى نسق التركيب أكثر من نزوعهم الى نسق الوحدة، فنجد الحكيم منهم يتأثر بجوانب من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وقد يغلب أحد الثلاثة عليه، أو قد نجده يغترف من موارد أخرى كالرواقية والأبيقورية والغنوصيات المختلفة - والمقصود بالغنوص هنا نظرة دينية ترمي الى تمكن الإنسان من الخلاص عن طريق تبصيره بكيانه - ويعود الفيلسوف يومذاك يمثل عملية توفيقية لها خصائصها ومميزاتها المعروفة.

25- وإنني أزعم أيضاً أنَّ الرأي القائل: «إنَّ الفلسفة العربية هي في مجموعها فلسفة ارسطوطاليس!» مرفوضٌ جملةً وتفصيلاً، ولا مجال له من الصحة في حكومتنا هذه، وقد تبناه من المعاصرين المرحوم الأستاذ أحمد لطفي السيد، كما تبنى دعاوة أنَّ الفكر الفلسفي لم يظهر في ظل الحضارة العربية، إلاّ على أيدي العنصر العجمي في عصر الدولة العباسية[1]، وهو رأي اصطاده من

---

[1] قارن: أحمد لطفي السيد- الترجمة العربية لكتاب علم الاخلاق الى نيقوماخوس للمعلم الاول ارسطوطاليس (النص مترجم عن الفرنسية للاستاذ بارتلمي سانتهلير) القاهرة 1924 ص14 (التصدير).

المستشرقين، وخاصة ارنست رينان (ت 1892م)، ممن لم تعد لآرائهم اية قيمة علمية بعد أن تيسر للباحثين العرب وغيرهم الاطلاع على مأثورات التراث، سواء ما كان مخطوطاً منه، وما حقق تحقيقاً دقيقاً ونشر في الاصقاع المختلفة.

ونحن لا ننتكر للحقيقة القائلة إنَّ حكماء الاسلام اقتبسوا مناهج اليونانيين واستعاروا طرق استدلالاتهم واستنتاجاتهم، ولكنهم حددوا مواقفهم ازاءها؛ فأبطلوا جانباً، وتعصبوا لآخر، وليس في هذا ضيرٌ، فالفكر الفلسفي (اخذٌ وعطاءٌ) في كل مراحله ومواطنه. اجل، هو اخذٌ وعطاءٌ، فكما كانت الفلسفة اليونانية في بدء بواكيرها الاولى متأثرة بروح الشرق وعرفانياته؛ متمثلة بالأورفية والفيثاغورية، وهذه الأخيرة مؤثرة في فكر أفلاطون الفلسفي والعقائدي، كذلك يمكن القول إن لليونانية أثرها وتأثيرها، ولكن على الوجه الذي بسطنا.

ولعلّ من أجمل ما يذهب إليه الفيلسوف الالماني اشبنجلر قوله: إن الأفلاطونية المحدثة لا يمكن ضمّها الى معالم الحضارة اليوناينة، بل هي صورة للحضارة العربية او الحضارة السحرية!. وموقف هذا المفكر متأتٍ - في رأينا - عن شعوره العميق بدلالة (الأخذ والعطاء)، مما يؤدي إلى أن العرب مارسوا هذا النوع من التفكير الفلسفي قبل ظهور الاسلام بعدّة قرون!.

ولا يقتصر أمر التأثير والتأثر على حضارتنا العربية فحسب، بل يمتد الى العصر الحاضر، والى مرحلة ما يسمى بالفلسفة المعاصرة، فمثلاً مذهب جيمس جينس في الفلسفة الرياضية الذي اعتمد فيه النظرية النسبية وما قدمته في المعرفة من آراء

ونظريات، نجده يعلو في المذهب الى صورة مثالية تؤدي الى الاعتقاد بأن العالم قائم او مشيد على أسس رياضية بحته!. وهو رأي يشبه الى حد كبير اصول الفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية، بحيث استعان جينس بقصة الكهف التي ترد في كتاب الجمهورية، ولكن بصيغة معاصرة ومتطورة![1].

وأيّاً ما كان، فإنَّ السمة النادرة التي يمكن أن نلحظها لدى المفكر العربي في هذا المجال، هو أنَّ النقد الباطني الذي سجّله فلاسفة العرب حول المنهج اليوناني عامة، يشير بوضوح الى سلامة موقفهم بالنسبة لمرحلتهم الفكرية آنذاك. وفي رأينا أن هذا النقد الباطني يستوي فيه المبرمون والرافضون معاً، فنقدهم - سواء أكان في تبني تلك الآراء او دحضها - ينهض على جانب من الجدة والابتكار. وأسوق لهذا الغرض رأي الاستاذ الرئيس ابن سينا نموذجياً لما ندّعي، حيث يتحدث في مقدمة كتابه الموسوم بـ (منطق المشرقين) فيقول:

«وبعد، فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلفت أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفتَ عصبيةٍ أو هوى أو عادة أو إلف. ولا نبالي مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين الفاً عن غفلةٍ وقلةٍ فهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة، المشغولين بالمشائين، الظانّين أن الله لم يهد الاّ إياهم، ولم ينل رحمته سواهم. مع اعتراف منا بفضل افضل سلفهم (يقصد

---

[1] انظر: جيمس جينس- الكون الغامض، القاهرة 1946 ص140 (الترجمة العربية).

أرسطوطاليس) في تنبهه لما نام عنه ذووه واستاذوه، وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الاشياء، وفي تفطنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي إطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده، وهذا اقصى ما يقدر عليه إنسان يكون اول من مد يديه الى تمييزٍ مخلوطٍ وتهذيبٍ مفسد. ويحقّ على من بعده أن يلموا شعثه، ويرموا ثلماً يجدونه فيما بناه، ويفرّعوا اصولاً أعطاها، فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه، فذهب عمره في تفهم ما احسن إليه، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف! وليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر الى مزيد عليه، أو إصلاح له. وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع الينا من غير جهة اليونان علومٌ، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدّة التفطن لما أورثوه، ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون (المنطق). ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره حرفاً حرفاً، فوقفنا على ما تقابل وعلى ماعصى، وطلبنا لكل شيءٍ وجهه، فحق ما حق، وزاف ما زاف!.. ولمّا كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء بالمشائين من اليونانيين، كرهنا شقّ العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا اليهم، وتعصبنا للمشائين، اذ كانوا اولى فرقهم بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه، ولم يبلغوا إربهم منه، وأغضينا عما تخبطوا فيه، وجعلنا له وجهاً ومخرجاً،

ونحن بدخلته شاعرون، وعلى ظله واقفون، فإن جاهرنا بمخالفتهم فعن الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل.

فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهّال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكّون فيه، ويشكّون في النهار الواضح!. وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عيون عقول هؤلاء الذين في العصر، فقد بلينا برفقة منهم؛ عاري الفهم، كأنهم خُشب مُسندة، يرون التعمق في النظر بدعة، ومخالفة المشهور ضلالة، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث!. لو وجدنا منهم رشيداً اثبتناه بما حققناه، فكنا ننفعهم به، وربما تسنى لهم الايغال في معناه، فعوضونا منفعة استبدوا بالتنفير عنها»[1].

هذا هو ابن سينا فيلسوف العلماء وعالم الفلاسفة، ينشر كتابه بين ايدينا، صريحاً فخوراً وناقداً، يضع الصورة في اطارها الحقيقي، كي ينتزع موقفه الصادق، دون أن تأخذه في الحق لومة اللائمين!.

هذه صورة واحدة قبستها للقارىء[2] كي يجد أن المهيع التوفيقي الذي سلكه حكماء الإسلام - سواء أصابوا الغاية من ورائه أم اخطأوها - كان مؤشراً وعملاً فريداً في عصره وأوانه، اختطوه لانفسهم مجتهدين في الرأي، متأثرين بالتحريف والانتحال الذي لحق تراث اليونانيين. فعذرهم إذن مرحلي وزمني، يصعب علينا

---

[1] انظر: ابن سينا- منطق المشرقيين، القاهرة 1910 ص2- 4 (المتن).

[2] قارن: ابن تيمية- نقض المنطق، القاهرة 1951، ص157، 183- 184.

فرض نتائجه على مقدماته، وقلب العقب على رأسه، بغيـــة رســـم الصورة لنا - نحن أبناء القرن الحادي والعشرين - لا كما أراد لها أصحابها الشرعيون!.. وهذ امرٌ دونه شطط وحدد!.

## منهج جديد

26- إنَّ استعارتنا لما استعرناه في الفصل السابق من ابن سينا، يمثل في واقعه (موقفاً) للنقد الباطني الذي نريد.

ولم يقتصر الفكر الفلسفي عند العرب على تلك المنازع فحسب، بل ابتكر اتجاهاً نظرياً لنفسه، كان من أروع ما عرفته البشرية في عصورها الاولى، امتاز بالدقة والعمق والوضوح وسلامة المنهج. ولست بحاجة الى التوكيد بأن الاتجاه التجريبي في العلم كان العرب من حملته الأوائل، بله اصحابه الحقيقيين.

يحدثنا الاستاذ بريفولت فيقول[1]:«لقد نظم اليونان المذاهب، وعمّموا الأحكام، ووضعوا النظريات، ولكن أساليب البحث وجمع المعلومات الأيجابية والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة المستمرة والبحث التجريبي، كلّ ذلك كان غريباً عن المزاج اليوناني. ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم الاّ في الإسكندرية، في عهدها الهليني. أما ما ندعوه بالعلم، فقد ظهر في اوربا نتيجة لروح من البحث ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات الى صور لم يعرفها اليونانيون. وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوربي. إن المناقشات التي دارت حول

---

[1] انظر: انور الجندي- اضواء على الفكر العربي الاسلامي، القاهرة 1966، ص 29-30.. وقارن كذلك د. عبد الحليم محمود- التفكير الفلسفي في الاسلام، القاهرة، بدون تاريخ، 2/62- 64.

واضعي المنهج التجريبي هي طرق من التحريف الهائل لاصول الحضارة الأوربية، وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر (باكون) قد انتشر انتشاراً واسعاً، وانكبّ الناس في لهف على تحصيله في ربوع أوربا!».

وكان معلوماً ومتفقاً عليه أنَّ روجر باكون (ت 1292م) الذي يذكره بريفولت أكد خلال مؤلفاته الفلسفية بوضوح قيمة العلم العربي وتأثيره على أوربا، واعتبار العرب روّاداً في هذا الحقل..

ولسنا في سبيل استجداء رأي الغربيين ومفكريهم عن حقبتنا النيرة تلك، ولكننا نعتقد أنَّ الباحث الحق لا يتنكر لهذه الحقيقة الناصعة باعتبارها المشعل الذي أنار وأضاء له الطريق قبل نهضته العلمية الحديثة. فالعلماء والفلاسفة العرب هم الذين وضعوا أسس المنهج العلمي المستند الى التجربة والنظر، فأبدعوا في الجانبين، وقدموا أعمالاً رائعة في الحقلين، رغم أنَّ تقدّمهم ذاك كان في الجانب النظري اكثر كمّاً منه في الجانب التجريبي، لا كما يدعي فون كريمر(ت 1889م)[1] من أنَّ العرب لم يستطيعوا أن يتعدوا حدود الفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطالية في معرفتهم النظرية!. في الوقت الذي اذا أمعنا النظر قليلاً في دعاوة البارون فون كريمر هذه، نجد تهافتها واضحاً بما قدمه العلماء العرب في الحقول النظرية من ابتكارات واستكشافات، سواء كان ذلك في الرياضيات وفروعها، أو الموضوعات الإنسانية ومناهجها. مضافاً

---

[1] انظر: فرانتز روزنتال- مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، بيروت 1961، ص15.

إلى ذلك غلبة الروح الموضوعية عليهم، وتميزهم بهذه الصفة بشكلٍ يثير الدهش والاعجاب، مما كانت تقصر عنه عقول العلماء الغربيين في بدء نهضتهم العلمية! فهذا الحسن ابن الهيثم (ت 431هـ) - العالم الفيلسوف - يقول في مقدمة كتابه الشهير (المناظر) ما نصه[1]:«نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح احوال المبصرات، ونميز خواص الجزئيات، ونلتقط بالاستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاد المقدمات والتحفظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فلعلنا ننتهي بهذا الطريق الى الحق الذي به يثلج الصدر، ونصل بالتدرج والتلطف الى الغاية التي عندها يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسم بها مواد الشبهات».

واسمع النظام المعتزلي (ت 231هـ) يؤكد «أنَّ الشك والتجربة هما الركنان الاساسيان للبحث».

أظن أنَّ في هذا التحديد لمعنى النزعة العلمية التي تمثلها الفكر العربي منذ مئين من السنين، ما يجعل منه نموذجاً يتحدى في الطريق والمنهج حتى عصر الناس هذا.

---

[1] انظر: ابن الهيثم- كتاب المناظر، تحقيق د. عبد الحميد صبره، الكويت 1983، ص62.

أجل، يجب أن يُحتذى!.

ونزيد على ذلك أنَّ قسماً من الكتب العلمية كاد أن يندثر ويزول ذكره وينمحي اثره كمؤلفات بقراط (460- 377ق.م) وجالينس(131- 201م) وغيرهما، لولا عناية العلماء العرب بها من امثال ابي بكر محمد بن زكريا الرازي (ت 320هـ) وقسطا بن لوقا(ت 300هـ) وابن البيطار(ت 646هـ). ولعلّ ربط العلوم الدقيقة بنظرية المعلم الاول ارسطوطاليس حول فلسفة الطبيعة لم تتم على يد اليونانيين، بل كان اول رائد لها هو الحسن بن الهيثم، وقد نشأ عن تجربته تلك شيء جديد، فإلى جانب المبادىء الأولى للآلية العامة لكيفيات الظلال وتحركات الكواكب، ظهر علم بصريات جديد يعتمد أساساً على التجربة، وبمساعدته تتم مراجعة وتطوير التركيبات الرياضية التي هي حقيقة الجسم(مثل مساحة المجسم المكافئ) وبهذا كان ابن الهيثم في كتابه المشار إليه في اعلاه نموذجاً لمادة الفيزياء التجريبية المعاصرة[1].

ولقد مال المفكرون العرب، منذ القرن الثاني للهجرة، الى التمسك برأي اليونانيين من كون الفلسفة هي المصدر والمنبع للعلوم جميعها، أو بالأحرى أنَّ جميع العلوم النظرية وبعض العلوم التطبيقية تدخل في منظومتها العامة، فهذا جابر بن حيان (ت 200هـ) المعروف بريادته للعلم العربي، يقول: «جميع ما نذكره في هذه الكتب غير خارج عن هذه الاقسام، وذلك أنَّ ما فيها من

---

[1] قارن: الدراسات العربية والإسلامية في جامعة توبنغن (الترجمة العربية) بيروت 1974، ص79 وما بعد.

العلوم الطبيعية والنجومية والحسابية المارة من خلالها، والهندسية، داخل في جملة العلم الفلسفي»[1].

وعلى العموم، فإنَّ الفلسفة - كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود -[2]:«دائماً تعنى بالتفكير العلمي في عصرها، اعني أنها لا تختلف عن العلم أصلاً وجوهراً. وأما موضع الاختلاف بينهما فهو درجة التخصيص أو التعميم، فالعلم الواحد يختص بموضوع واحد، والفلسفة تحلل لتصل إلى القاعدة العميقة التي تشترك فيها العلوم كلها وعنها تتفرع. وبديهي أن تكون هذه القاعدة المنشودة غاية في التعميم، ما دامت تغض النظر عن الاختلافات النوعية جميعاً، وهي الاختلافات التي تفرق بين علمٍ وعلم».

وكان اهتمام العلماء العرب - باديء الأمر - ينصب اصلاً على ثلاثة علوم هي: الطب والتنجيم والكيمياء، حيث اعتبروا هذه الثلاثة كأنها النبع الأصيل للعلوم الأخرى التي تفرعت عنها، بل أُعتبرت هي الغاية التي تحققها المعرفة العلمية. وقد نجد بين النادرين منهم من رفض بعض هذه العلوم كأبي البركات البغدادي (ت 547هـ) الذي كان ينظر الى الكيمياء كأنها علم يدخل في نطاق اللامعقول[3].

أقول: رغم هذا فإنَّ العلم العربي كان أكثر تجربة من العلم اليوناني واكثر ابتعاداً عن المشكلات الميتافيزيقية التي تعامل معها

---

[1] انظر: جابر بن حيان- مختار رسائل جابر بن حيان، نشرة بول كراوس، ص95.

[2] انظر: دكتور زكي نجيب محمود- جابر بن حيان، القاهرة 1961، ص87.

[3] انظر: ابو البركات البغدادي- كتاب المعتبر، ط. حيدر آباد، 231/2.

الفلاسفة المشاؤون. وفوق هذا وذاك، فإن العلماء العرب أدركوا أنّ العقل النظري لوحده غير كافٍ لبناء العلم، من حيث إنّ التجريد لا يقود حتماً الى نتائج عملية في التطبيق. وفي إدراكهم لهذه الصورة، سجلوا أصالتهم وتطورهم بالنسبة للحضارات السابقة عليهم.

ويحاول باحثٌ أوربي مستشرق هو الاستاذ بينس pines أن يحدد - حسب اجتهاده - اتجاهات الفكر العلمي عند العرب في ثلاثة مسارب[1]:

(أ)- موقفٌ تمثله الفلاسفة المشاؤون في الإسلام، الذين اخذوا بالمنهج الأرسطوطالي. ويضع تحت هذه المقولة الفارابي وابن سينا وابن رشد، رغم اختلافهم في نظراتهم الفلسفية، فابن سينا مثلاً يؤمن بالحتمية، بينا لا يميل ابن رشد اليها. وفلاسفة وعلماء هذا الاتجاه غلب عليهم التأثر بالتيارات الوافدة، وتجمعهم وجهة نظرٍ واحدة في تفسير العالم الخارجي.

(ب)- موقفٌ يمكن أن يوصف بأنّه قبلي، يمثله بشكلٍ خاص الرازي الطبيب والبغدادي والرازي المتكلم.

(جـ)- وموقفٌ ثالث تبناه الرياضيون من الفلاسفة، يمثله الحسن بن الهيثم والبيروني والخازن.

وأيّاً ما كان، فالرؤية التي وضعها بينس تحتاج إلى تنسيق أدقّ يعتمد فيه جوانب التداخل المنهجي بين الفلسفة والعلم الخالص عصر ذاك، كي تظهر الصورة على واقعها شكلاً ومضموناً، وهو

---

(1) انظر:

s.pines: What was original in Arabic science symposiom of the History of science, oxford university, 1961, p.2

عملٌ واسعٌ ينبغي على الباحثين العرب التفرغ له والتعاون على انجازه.

تلك وقفة كان لا بدّ منها لتوضيح رؤيتنا الخاصة، فالمتتبع لتراثنا الفكري والعلمي يجد في ظلاله ما يجعله رائداً لكثير من المنجزات العلمية الراقية، مما لا يترك مجالاً للشك بأنَّ العلم العربي كان فاتحة خير للحضارة الأوربية القائمة، ولولاه لما اختصر الغربيون طريق الوصول الى غاياتهم التي يهدفون!. فلستُ أتصور لامةٍ من الأُمم ثروة علمية جادة تبلغ الحد الذي بلغته حضارتنا في عصر الأزدهار، ولعلّ في معاجم أسماء المؤلفين وكتبهم(كابن النديم واضرابه) ما يغني القارىء العربي الوقوف على هذا النتاج الضخم الذي أشرنا. وكمثلٍ نسوقه - على سبيل الحصر- رسائل جابر بن حيان التي نشرها بول كراوس، وكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة لمحمد بن موسى الخوارزمي الذي حققه الاستاذان الدكتور علي مشرفة والدكتور محمد موسى أحمد، وكتاب الذخيرة في علم الطب لثابت بن قرة، وكتاب الحاوي في الطب لأبي بكر الرازي، وكتاب المناظر في علم الهيئة والبصريات للحسن بن الهيثم، وكتاب القانون في الطب لابن سينا، وكتاب علم الهيئة والنجوم للبيروني، وكتاب المعتمد في الأدوية لابن البيطار، وكتاب شكل القطاع لنصير الدين الطوسي، وكتاب نهاية الإدراك في دراسة الأفلاك لقطب الدين الشيرازي. ولهؤلاء العلماء كتبٌ كثيرة اخرى؛ اكتفينا بالإشارة الى واحدٍ منها!.

يقول المستعرب الروسي كراتشكوفسكي(ت1951م) مؤكداً ما اوضحناه في أعلاه: «يجب الاعتراف، تبعاً لما يقول كارلو نلينو

وبارنولد، بأنّه لا يوجد شعبٌ أوربي واحد يستطيع أن يفخر بمصنفٍ يمكن أن يقارن بهذا الكتاب الذي ألفه الخوارزمي - يقصد الجبر والمقابلة - أكبر رياضي عصره، وواحد من أكبر رياضي جميع العصور على الإطلاق، اذا اخذنا في حسابنا اختلاف الظروف!».

إنَّ نظرةً سريعةً تحصر لنا قائمة رائعة من أسماء هؤلاء الفلاسفة العلماء، نذكر منهم:

جابر بن حيان (ت 200هـ) وفيلسوف العرب الكندي (ت252هـ) ومحمد بن موسى الخوارزمي (ت236هـ) وثابت بن قرة (ت286هـ) ومحمد بن زكريا الرازي (ت313هـ) ومحمد البتاني (ت317هـ) والأشعري (ت324هـ) ويحى بن عدي (ت 364هـ) ومحمد بن النعمان- المعروف بالمفيد (ت413هـ) وابن سينا(ت 428هـ)والحسن بن الهيثم (ت430هـ) والبيروني(ت 440هـ) والغزالي (ت 505هـ) وابن باجه (ت 533هـ) والبغدادي (ت547هـ) وابن طفيل (ت581هـ) وابن رشد (ت 595هـ) وابن البيطار(ت646 هـ) وقطب الدين الشيرازي(ت 634هـ) وابن النفيس (ت669هـ) ونصير الدين الطوسي (ت 672هـ) وابن خلدون (ت 808هـ). وآخرون غيرهم تذكرهم كتب ومعاجم المؤلفين والرجال.

* * *

27- ويجدر هنا أن أسال هذا السؤال، ونحن في المنهج الجديد، لأسدّ الطريق على من يسأله: ترى ما هو موقف الفلسفة عموماً من الدين؟!.

إنَّ تاريخ الفكر الفلسفي منذ نشأته الأولى وحتى العصر الاسلامي وحضارته، تنازعته صورٌ عدة، كان من أهمها (العقيدة)- ولكن جوانب هذا النزاع تختلف حدة وتتباين سبيلاً وهدفاً، فمثلاً لدى اليونانيين كان مصدر التأثر بالدين إرادة الفيلسوف بالذات، ونعني بذلك أن ليس هناك الزامٌ عقائدي على الفكر، فالاختيار مصدره الإنسان الحكيم ذاته. بينا اختلف الموقف لدى الفلسفات الإنسانية التي ظهرت بعد قيام الأديان السماوية، حيث يلحظ فيها جوانب الالتزام المباشر او غير المباشر. والعصور الاوربية الوسطى والعصر الإسلامي يساقان كنموذجٍ لما نقوله عن العقيدة وأثرها على الفيلسوف.

ولا جدال في أنَّ الفلسفة في الإسلام تتصف بأنها اتجاه عقلي وديني، ظهر في ظل عقيدة جديدة متطورة متنامية تعي الفرد وملتزماته والجماعة وحاجاتها سواء بسواء (كما بسطنا من قبل). ولكن حذار أن نقرنها بفلسفات العصور الوسطى، او بالفلسفة المدرسية في الغرب، لأنَّ تلك وقفة دينية خالصة مثّلها رجال دينٍ لا غير؛ إما راهب او قسيس او قديس. بينا الفكر الفلسفي في الإسلام لم يكن رجاله وأصحابه من هذه الفئة - الاّ في الأقل النادر- لذا تميزت هذه المرحلة من فكرنا عن فلسفات الغرب الاخرى، وليس من المنهج السليم عقد مقارنةٍ بين هذه وتلك!..

أجل، إننا لا ننكر تأثير الفكر الفلسفي عند العرب على الفكر المدرسي الغربي، ولكن هذا ليس ذاك، ولا تجوز المشاحة في أمر بديهي؛ معالمه ظاهرة وبيناته واضحة في الصورة والمضمون معاً.

من هنا أمكن- كما بسطنا في فصل: قضيتان وحل- أنَّ للتفكير الفلسفي علاقة وثيقة بالدين بهذا المعنى، أو بالأحرى أنَّ الفلسفة نشأت في صورة نقد فكري للمعتقدات الدينية والاخلاقية، وظلت دائماً معنية بهذا النوع من النقد، على أن يشمل منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصياغة المدركة لنظرة كونية متكاملة وشاملة، بحيث تظهر أوجه هذا التأمل في مشكلاتٍ مجردة تبحث عن التجربة والمعرفة والحقيقة والله والطبيعة والعقل، وبسبيلين تحليلي وتركيبي معاً[1].

أمّا بالنسبة الى مشكلتنا نحن، فنجد أنَّ أغلب الباحثين - وخاصة الشرقيين منهم - يربطون محنة الفلسفة وظلامتها بمحنة الزندقة ومأساتها، محاولين بذلك أن يضيعوا الطرفين المتنازعين على حلبتين متباينتين: إحداهما للفلسفة والزندقة، والأخرى للدين والعقيدة!. بينا نحن لا نجد ضرورة هذا الجمع؛ لأنَّ الزندقة لفظٌ غامض مشترك، اطلق على معانٍ عدة، مختلفة فيما بينها، على الرغم مما قد يجمع بعضها ببعض من تشابه، فكان يطلق مثلاً على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزليين للعالم هما النور والظلمة، ثم اتسع المعنى من بعد اتساعاً كبيراً حتى أُطلق على كل صاحب بدعة، وكل ملحد، بل انتهى الامر اخيراً إلى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة[2]. وبقيت الزندقة من الناحية اللغوية هي الكفر باطناً مع التظاهر بالايمان.

---

[1] انظر: كتابنا: فلاسفة يونانيون- من طاليس الى سقراط، ط. الثالثة بغداد، ص8.

[2] قارن: د. عبد الرحمن بدوي- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة 1945، ص24.

تلك إذن، هي الزندقة: بطاقة بيضاء، يلعبها اللاعبون حسب أهوائهم، فتساق الى كل جهة، وترمى بها أية عقيدة، وتوصم بها المذاهب الفكرية الجديدة!.

وإذا امعنا النظر قليلاً، نجد أنَّ الفلسفة لها طرائقها واساليبها الخاصة التي افرد لها حكماء الاسلام مجالها الواسع في الدراسات العقلية، ولم تكن على صعيد واحد والزندقة التي أرادوا[1]!.. ولكن الموقف السلبي الذي واجهته الفلسفة، وتخوف أنصار السلفية من تسلط هذا العملاق الجديد الوافد، ادى الى تصور ساذج يقود الى إضعاف الصورة العامة للشريعة واحكامها. بينا نجد أنَّ ممثلي هذا الجانب - اعني الفلاسفة - لم يدخروا وسعاً في الذبّ عن جوهر الإسلام العقلاني، وفي تثبيت الوحدانية المطلقة، بمختلف سبل المعرفة الإنسانية التي سلكوها.

ولو تتبعنا بدقة مواقف المعارضين التي أعلنوها ضد الفكر الفلسفي، نجدها متمثلة بمجموعة معينة لا تعترف بحرية الفكر، ولا يمكن لها أن تتحرك بميزان الاجتهاد العقلي، بل تركض لاهثة ابداً وراء (النص المفتعل) و(النقل المبتور) فحسب! دفاعاً- كما يقول فيلسوف العرب الكندي- «عن كراسيها المزورة التي نصبتها عن

---

[1] يرجع الدكتور طه حسين «حركة الزندقة كلّها او معظمها الى حركة الشعوبية، وأن بين الحركتين صلة قوية ووثيقة، حتى كان بعض انصار العربية ضدّ الشعوبية يتخذون الشعوبية وسيلة للدلالة على الزندقة».
وهو رأي- كما نعتقد- لا يستوي مع الاتجاه الفلسفي في الاسلام، ولا يجوز الخلط بينهما!.

غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين!»[1]. ومن هنا وجدت هذه المعارضة نفسها فريسة هذا الاتجاه العقلي، فلا بدّ لها من رفع السوط في أوجه أنصار الفكر الحر، وحملة مشاعل العقل، ومن ثمة تسديد السهم إلى نحور الخارجين عليها، واستغلال السلطة في تحقيق آمالها وامانيها!.

والفلسفة - كما اوضحنا - تخاطب العقل، وهو أعلى سلطة يمتلكها الإنسان، وهذا الخطاب الذاتي لا يصدر الاّ عن قدرة فائقة ومتميزة. وتحديد هذا الخطاب (بالقدرة المتميزة) أثار حفيظة المتزمتين من الظالعين في ركابهم، لانه يظهرهم بمظهر القاصر أو الساذج تجاه المعرفة والعلم. وكأنتصار لهذه المجموعة الجاحدة للفكر الفلسفي، وتقرب اليها والى الحاكمين زُلفى، انبرت عقول ضخمةٌ تعلن سخطها وغضبها على كل وسائل الفلسفة وغاياتها- ومن هذه العقول ابن حزم (ت 455هـ) في (فصله) و(الغزالي) (ت 505هـ) في(منقذه) و(تهافته)!..

ومن بُعد آخر، فالموقف في تصورنا، يمثّل في حقيقته انفصاماً واضحاً في الاتجاه الفكري الذي تصوره وتخيله هؤلاء!.. فها نحن اولاء بين طرفين فكريين: احدهما يلتزم قاعدة النقل، والآخر يعتمد مفهوم العقل. ولا ضرورة أن يصطنع الطرفان الخصام بينهما، رغم أنَّ العقل ينحو في نزعته دائماً نحو الحرية والانطلاق، بينا نزعة النقل تتكمش دائماً في حدود النص والتقيد

---

[1] انظر كتابنا: فيلسوفان رائدان- الكندي والفارابي، بيروت، ط. الثانية 1983، ص18.

به. وتظهر في الأول منهما صورٌ عميقة للاستقطاب العقلي تبلغ احياناً حد الخروج على ظاهر الشريعة العام، بحيث لا تستوي معه عقول العامة من الناس! وعندئذ يعود الامر جذعاً، ويتحقق قول حكيمنا أبي العلاء المعري (ت 449هـ) في رسالة الغفران: «... لم يزل الإلحاد في بني آدم على ممر الدهور. ولا ملة الاّ ولها قومٌ ملحدون، يتظاهرون لأصحاب شرعهم أنّهم مؤالفون، وهم فيما بطن مخالفون!..».

فخطيئة الفلسفة - في ضوء هذا التنظير- أنها تستقطب طريق العقل فتبلغ به غاية مداه، وهو أمرٌ لا تستروحه الاّ النفوس المتفتحة، وتعافه النفوس النافرة عن عقولها!.

تلك هي الوقفة التي وقفها المعارضون إزاء هذا الفكر، ولكن مما يدعو الى الغرابة، أن نجد أنَّ اكثر منازع المتأخرين منهم انصبت على مناقضة علم المنطق بالذات، بحيث اندفع بعضهم إلى تحريمه على المسلمين تعلّماً وتعليماً!. وقد مثلت (السلفية) هذا الاتجاه بعنف وحدة بالغتين. ولا أدري، فلعلها تصورت علاقته المتينة بالفكر واللغة، وتأثيره العميق على نتائج الأحكام الشرعية!.

أجل، رغم جميع هذه السلبيات، بقي علم المنطق (فرض كفاية) على كل مسلمٍ ومسلمة - كما يقول الإمام الغزالي- وذهبت ادراج الرياح كل المحاولات الفردية في ايقاف تقدمه وتطوره، بل لم يخلُ ميدان المعارضة الشكلية بين الدين والفلسفة من مفكرين دافعوا عن الاخيرة (أعني الفلسفة) والتزموا طريقها، منذ نشأتها الاولى وحتى عصورها المتأخرة، منذ الكندي الفيلسوف، ونزولاً إلى (عصر

العقل) الذي مثله فيلسوف المغرب ابن رشد، رغم محنته الفادحة التي رسمت لنا صورة واقعية لفقدان العدل، وضياع الضمير[1].

28- ومما يلفت النظر حقاً دعاوة (دي بور ورينان) من أنَّ الفسلفة في الاسلام فقدت بموت ابن رشد آخر ممثليها، بعد أن سدد لها الغزالي الضربات الموجعة المفجعة!. اقول: إنَّ تلك دعاوة تفتقر إلى أبسط أدلة النقل والعقل، وكلاهما (أعني النقل والعقل) خضعا لفترة غير وجيزة لآراء الغربيين والمستغربين وأحكامهم المبتسرة. فالفلسفة لم تمت في الشرق بذهاب أبي الوليد (ابن رشد) عنها، بل بقيت حية قائمة متطورة على يد نفر من المفكرين الكبار. وابن رشد - في تصور كاتب هذه الصفحات - يجب أن يوضع موضع سقراط تاريخياً في الفلسفة اليونانية، فشهيد أثينا كان حدّاً لمرحلتين فكريتين؛ لما قبله ولما بعده. وجدير بأبي الوليد، وهو قمة شامخة في الفكر العربي والعالمي - أن يكون واصلاً وفاصلاً أيضاً لمرحلتين: اولاهما تتمثل ببزوغ الفكر الفلسفي عند العرب، ابتداء ببواكيره الاولى؛ منذ مدرسة الاعتزال وحتى القرن السادس للهجرة، وأُخراهما تتمثل بمرحلة ما بعد الرشدية، مثلتها نخبة ممتازة من المفكرين، جددوا في بناء الفكر، فأحسنوا التجديد رغم أنَّ مرحلتهم تلك تميزت باتجاه يقرب الى طبيعة العقيدة والدفاع عنها. ولكن كان في بؤرها الفكرية عبقريات فذة كأمثال الطوسي نصير الدين وابن تيمية وابن خلدون وصدر الدين الشيرازي.

---

[1] إقرأ تفاصيل محنة ابن رشد في كتاب «قصة النزاع بين الدين والفلسفة» للدكتور توفيق الطويل، القاهرة 1958، ص115- 118.

والفارق بين المرحلتين، أنَّ الاولى منهما تدارسها البـاحثون بعمق، فأُلفت حولها الكتب، ودونت الرسـائل العلميـة، واحتفـل بأصحابها، وأُشبع بعضهم بحثاً وتنقيباً واستقصاء، ولا يزال البعض الآخر منهم في حاجةٍ إلى استكشاف وإظهار. أما المرحلة الثانيـة فقد أدى عزوف الباحثين عنها إلى إشاعة ضرب من الكسل العلمي إزاءها، مما سبب قيام دعاوة موت الفلسفة بعد ذهاب مدرسة ابـن رشد!. وإنها لظلامة لحقت الفلسفة الإسلامية المتأخرة، مـصدرها جهالة متعمدة، يواكبها تخلفٌ حضاري لا يمكن أن يتنكر له إنسان ذلك الزمان!.

وأيّاً ما كان، فمن خلال تلك الظروف المتأزمـة والـسحب الكثيفة، فقد أملت علينا قرونها الخوالي بزخم جيـد مـن الإنتـاج الفلسفي والكلامي لا نزال منه على إعجاب وإكبار!. ولقـد قُـدِّر لبعضه - في الأقل القليل - أن ينال قسطاً من الدراسـة والعنايـة، كأمثال ما قدمّ من بحوث عن ابن ميمون (ت601هـ) وفخر الدين الرازي (ت606هـ) ونصير الدين الطوسي (ت 672هـ) وعضد الدين الايجي (ت 756هـ) وابن خلدون (ت808هـ) وصدر الدين الشيرازي(ت1050هـ). وبقي بعضه الآخر رهين محبسين: عـدم الكشف عن نصوصه ومتونه الأصلية من جهة، ونزرة الدراسـات الفلسفية نزرةٌ تصل الى حد التنكر والإيحاش من جهةٍ اخرى.

وليس من قبيل الاستطراد الذي لا ينفع أن أشير هنـا الـى ضرورة قيام دراسات ممنهجة وموسعة عن هذه المرحلة الفكريـة التي أعقبت غياب ابن رشد والرشدية عن أُفق الـشرق العربـي،

يجدر كشفها من قبل الباحثين كي تنال ما حظيت به خدينتها المتقدمة عليها من رعاية وتفهم واهتمام[1].

* * *

29- وسؤالنا الذي نطرحه الآن ونبحث له عن جواب هو: ترى اية صفة نطلقها على الفكر الفلسفي هذا؟ أنقول عنه (عربي) أم (إسلامي)، أم شيء آخر؟!.

ولعلّ من صدق القول أن نقرر هنا، اولاً وقبل كل شيء، أننا نرادف في التسمية بين كونه عربياً وإسلامياً، مع التوكيد بأن الإسلام في إطاره الديني والحضاري هو المؤشر الأعلى لكل تلك الحركات الفكرية التي أعقبت ظهوره وانتشاره. ولكن في الوقت ذاته نحن نتكلم فعلاً عن فكر عربي أصيل، سواء أكان بعض مفكريه من الموالي أو الأعاجم أو من أصقاع أخرى، فنحن في منهجنا الذي ندعو له لا نميز تمييزاً قاطعاً بين (اللغة) و(الفكر) فهما أمران متلازمان تلازماً ذاتياً، فلا فكر الاّ بلغة، ولا لغة الاّ بدلالة فكر. ومنطق العصر يضع هذه الحقيقة موضع البديهيات أمام دارسيها بشمول وعمق واسعين.

ولا تغرب عنّا الأولية الواضحة، من أنَّ أولئك الذين نصفهم بالمفكرين تعاملوا مع هذه اللغة نفسها، فدونوا بوساطتها لمعات أذهانهم وخطرات عقولهم، فاستنبطوا واستنتجوا بسبيلها وعن

---

[1] انظر كتابنا: الفيلسوف الشيرازي- المصدر السابق- (المقدمة).
وقارن: كتاب الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة- جمع وتقديم د. محمد خلف الله، القاهرة 1955، مقالة الدكتور فضل الرحمن الموسومة: الفلسفة الإسلامية الحديثة، ص78- 91.

طريقها، فهم في حقيقتهم يمثلون فكراً عربياً بهذا المنظور- وفي تلك المرحلة الحضارية بالذات- بكلّ ما تحمله هذه الصفة منطقياً ولغوياً، ولا تجوز المشاحة فيه.

ولسنا في حاجةٍ الى البحث عن جنسياتهم - ولم يكن العصر عصر هويات وبطاقات - فهذا أمرٌ عفا عليه الزمن، ولا يفكر فيه الاّ العرقيون من الناس!. أما هؤلاء المفكرون فإنهم في مجموعهم يُوضعون في إطار الفكر العربي؛ منذ أقدم قديمه إلى أحدث حديثه.

أمّا أمر أولئك الذين يبحثون عن جنسياتٍ يضيفونها إليهم، فأولى بهم أنْ يبذلوا الجهد في دراسة هؤلاء الأعلام وكشف عبقرياتهم، بدل إضاعة الوقت والعمر في أمر لا يهم الفكر الإنساني لا من قريب ولا من بعيد!.

في ضوء هذه النظرة الواعية، ينبغي علينا أنْ نؤطّر الفكر الحضاري دون أنْ تظلع بنا الأهواء فتنزق فينا القدم، فلا نميّز عندئذ طريق الخطأ من طريق الصواب!.

وسيبقى فكرنا - في غاية الشوط - عربياً وانسانياً في كلّ زمانٍ وفي كل مكان.

# وسائل وغايات

30- وآخر الوقفات التي أقفها مع تراثنا العربي، تتعلّق باستقصاء الوسائل والغايات فيه، مشيراً إلى صورتين مشرقتين تعتبران من أضخم ما عرفه التاريخ في عصوره الوسطى؛ هما النقلة (وأعني بهم رجال الترجمة) وما نقلوه؛ من سائر موضوعات الفلسفة والعلم.

ولعلّ أوضح وسيلة لبيان هذا الانجاز العظيم هو الإيماء إليه بشكلٍ مباشرٍ، وبأسماء أعلامه الذين صاغوا تلك الأفكار بالحرف العربي صياغة فهم ودقة واستيعاب.

فمن أشهر النقلة في هذا المضمار هم:

يعقوب الرَّهاوي (40- 132هـ) وبختيشوع بن جورجيس (حوالي 171هـ)ويحيى بن البطريق(ت 200هـ) وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي (ت 220هـ) والحجاج بن مطر(ت 228هـ) ويوحنا بن ماسويه (حوالي243هـ) وحنين بن إسحاق (ت 260هـ) وقسطا بن لوقا(ت288هـ) وثابت بن قرة (ت288هـ) وإسحاق بن حنين (ت 298هـ) وأبو بشر متى بن يونس (ت 328هـ) وسنان بن ثابت (ت 330هـ) وابن الخمار(ت 331هـ) ويحيى بن عدي (ت 364هـ) وعيسى بن زرعة (ت 398هـ)[1].

---

[1] لقد درس ماكس مايرهوف بعضاً من هذه الأسماء وأشار إلى نشأتهم ومؤلفاتهم الصحيحة النسبة والمنحولة في بحثه الذي أشرنا اليه سابقاً.

ويظهر لنا من الكشف الذي قدمنا أنَّ اكثر المترجمين هم من ورثة التراث السرياني ثقافة وعلماً وعقيدة، ممن كانوا يحسنون لغة أجنبية واحدة على أقل تقدير، مضافاً إليها لغتهم العربية. وكان لهؤلاء - في عصر ازدهار الحضارة- شأن كبير وحظوة واسعة لدى الخلفاء والأمراء، ورعاية مكفولة ومشمولة، خاصة بعد أن تبنى الخليفة المنصور(ت 158هـ) فكرة (بيت الحكمة) وقام المأمون (ت 218هـ) من بعده بإنشائه عام 217 او عام 215 للهجرة، وأدر عليه الأموال والهبات، وأسند رئاسة البيت الى يوحنا بن ماسويه، ومن بعده تولى رئاسته حنين بن إسحاق عام 242 للهجرة في عهد الخليفة المتوكل (ت 247هـ). فكان بيت الحكمة في هذه المرحلة مدرسة إشعاع فكري في النقل والتحقيق والشرح والتعليق.

وحبّذا لو تعيد بغداد المعاصرة فكرة إنشائه من جديد، ليحمل رسالة الترجمة من الفكر الغربي الى لغتنا الجميلة بتنسيق وانتظام واسعين، يضاف إليه مشروع التصوير الفني لجميع مخطوطاتنا النادرة التي تحويها المؤسسات الثقافية والجامعات والمكتبات العالمية شرقاً وغرباً.

وإنَّ الحديث ليطول بنا اذا تعقبنا نشاطات هذه الحقبة من الزمن؛ لذا نكتفي هنا بذكر ستة مصادر رئيسة استقطبت أسماء المؤلفين والباحثين والمترجمين وعناوين كتبهم، وهي:

- تاريخ اليعقوبي: لأحمد بن يعقوب المعروف بالأخباري (ت 292هـ).

- الفهرست: لمحمد بن إسحاق المعروف بابن النديم (ت 385هـ).
- طبقات الأُمم: لصاعد بن أحمد الأندلسي (ت 462هـ).
- تاريخ حكماء الاسلام: لظهير الدين البيهقي (ت 565هـ).
- عيون الأنباء في طبقات الاطباء: لابن أبي أُصيبعة (ت 668هـ).

ولعل تاريخ اليعقوبي يعتبر أقدم هذه المصادر من حيث الزمن، رغم ما فيه من اضطراب في التنسيق والتنظيم بالنسبة للفقرة التي أوردها عن اليونانيين وأفكارهم.

31- ولا نعدوا الصواب إذا قرّرنا وبشكل صريح، أننا لا نملك دراسات منهجية مصنفة ومهذبة عن تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ترتفع بنا الى حدود تلك المصادر الستة، لذا نجد أنفسنا مضطرين إلى الارتباط أحياناً بروايات تلك الكتب الأُصولية، نستقصي شاردها وواردها، ضعيفها وسليمها، في ضوء نقدٍ مختارٍ أشرنا إليه في صدر الفصل الأول من الكتاب.

أقول ذلك، وأنا على علمٍ بمدى المعاناة التي يلاقيها الدارسون لهذا الفكر، سواء ما كان منه نقياً عن الشوائب، أو مختلطاً بآراء ونوازع الآخرين!. وأيّاً ما كان، فالسبيل الوحيد هو العود إلى ما ذكرته تلك المصادر وما نسبته الى اصحابه مترجماً أو مؤلفاً. على أن نعتمد الموجود فعلاً لا المذكور اسماً فحسب، حيث إنَّ التسميات واردة في مظانها من تلك الكتب، وفي الإمكان الرجوع اليها متى شاء القارىء. ومن هنا وجب التعامل مع الواقع المحقق لا الصورة الظلية له!.

ولا أظنني بحاجة الى التوكيد بأننا نقدر كلّ التقدير أعمال المستعربين من الغربيين والشرقيين في هذا المجال؛ فيما نشروا من نصوص وما حققوا من متون، سواء من كان منهم في بريطانيا وهولندة وايطاليا وفرنسا واسبانيا، أو الاتحاد السوفيتي، أو في مواطن اخرى من الشرق كالهند وإيران وباكستان وتركيا وغيرها، على الرغم من أن بعض تلك النشرات يفتقر إلى الدقة والتبصّر في التحقيق، ولكنها على العموم لا تخلو من فائدة، وقد أُعتمد بعضها من قبل الباحثين العرب عند المقارنة والدراسة.

وكان المستعربون رواداً في الحقل، لا ينكر فضلهم ولا تطفف موازينهم، كما كان العرب أيضاً رواداً في تكوين الفكر الأوروبي «فهناك نصوص وفيرة، بالغة الأهمية، نسبت إلى أعلام الفكر اليوناني، بعضها لم يعثر على أيّ أثر له فيما نقل الينا من اخبار التراث اليوناني، وبعضها الآخر نعلم بوجوده ولكنه فقد أصله اليوناني ولم يبقَ منه الاّ ترجمته العربية. والنوع الأول منه ما هو منتحل قطعاً، ومنه ما لعلّ له اصولاً يونانية حقيقية»[1].

وأعود إلى تراثنا العربي لنبحث عن المأثورات والأقوال والشذرات التي ترجمت الى لغتنا الجميلة. ولنبدأ بأفلاطون (427-347ق.م) مشيرين الى ما نقل من محاوراته، وما هو متوافر من المخطوط أو المطبوع:

---

[1] انظر: د. عبد الرحمن بدوي- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت 1965 ص92. وكذلك قارن بحث ماكس مايرهوف سابق الذكر، ص56- 61.

يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (أفلاطون في الإسلام) الكتب التالية لشيخ الأكاديمية منقولة الى لغتنا[1].

تلخيص نواميس أفلاطون (نقله في الأصل إسحاق بن حنين ويحيى بن عدي، وصاغ الفارابي الفيلسوف التلخيص بأسلوبه). وجوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي، إخراج حنين بن إسحاق. ثم نصوص متفرقة مأخوذة من المحاورات التالية:

السياسة(= الجمهورية)، والنواميس(= القوانين)، محاورة فيدون، محاورة طيماوس، محاورة أقريطون. وهناك رسائل وكتب منحولة نسبت خطأ إلى أفلاطون، منها: في تقويم السياسة الملوكية والأخلاق الأختيارية، كتاب النواميس ( بنص مباين عمّا ذكرنا سابقاً)، رسالة أفلاطون إلى فرفوريوس (كذا) في حقيقة نفي الهم وإثبات الرؤيا، وصايا أفلاطون الحكيم، كلمات أفلاطون، ملتقطات أفلاطون الإلهي، كتاب نوادر ألفاظ الفلاسفة، رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، ثمرة لطيفة من مقاييس افلاطون في أنَّ النفس لا تفسد، رسالة أفلاطون في الردّ على من قال إنَّ الإنسان تلاشى، كتاب منحول لأفلاطون في الكيمياء، العهود اليونانية، وكتاب الروابيع.

أمّا أرسطوطاليس (384- 322ق.م)، فقد نُقل إلى العربية في أكثر كتبه التعليمية، ومن أهمها مجموعة المنطق بأبوابها وفصولها كافة، وهي: المقولات، والتحليلات الأولى (القياس)، والتحليلات الثانية (البرهان)، والجدل، والمغالطات، والخطابة، والعبارة،

---

[1] طبع في طهران عام 1974، ثم أُعيد طبعه في بيروت بدار الأندلس 1980.

والشعر، نقلها عدّة مترجمين منهم إسحاق بن حنين وأبو بشر متّى بن يونس، وأبو عثمان الدمشقي، ويحيى بن عدي، وعيسى بن زرعة.

ومن كتبه المهمة الأخرى (السماع الطبيعي) أو الطبيعة نقل إسحاق بن حنين مع شروح أبي علي الحسن ابن السّمْح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب، وكتاب السماء والعالم نقل ابن البطريق(ظاهراً)، وكتاب الآثار العلوية نقل ابن البطريق ايضاً، وكتاب النفس نقل إسحاق بن حنين، وكتاب الحاس والمحسوس بتلخيص ابن رشد، وكتاب الحيوان نقل ابن البطريق، وكتاب ما بعد الطبيعة(= الفلسفة الاولى)، وكان نقله قد تم على الوجه التالي: نقل الألف الصغرى إسحاق بن حنين ونقلها أسطاث ايضاً(وهي النسخة التي اطلع عليها الكندي الفيلسوف)، ونقل الألف الكبرى نظيف بن أيمن، وما تبقى من الكتاب نقله اسطاث.

وهناك ترجمة لبعض فصول مقالة اللام (وهي بحث في المحرك الذي لا يتحرك، أي بحث في الإله الأرسطوطالي) بقلم اسحاق بن حنين. ثم كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس بنقل إسحاق بن حنين(ظاهراً).

ولقد لحق المعلم الأول أرسطوطاليس ما لحق غيره، فنسبت إليه كتب لم تكن من أعماله بل هي منحولة، ومنها: مقالة في التدبير نقل أبي علي عيسى بن زرعة، وكتاب المسائل نقل إسحاق بن حنين، وكتاب (أثولوجيا) أو ما يُسمى بالربوبية نقله عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (وقد بسطنا مشكلته في فصل سابق)، وكتاب سر الأسرار نقله يوحنا بن البطريق، وكتاب التفاحة (لم يعرف

مترجمه)، وكتاب الأحجار نقل لوقا بن أسرافيون، وكتاب الأسطماخس، ورسالة الحروف، وكتاب الذخيرة، ورسالة في السحر، ورسالة في حدود الطبائع، ورسالة إلى الإسكندر في السياسة، ورسالة في التدبير، ورسالة إلى الاسكندر في واجبات الأمير، ورسالة في الكيمياء والآداب والحكم المنسوبة إلى أرسطوطاليس، وكتاب فضائل النفس، وكتاب الفضائل والرذائل.

وهناك رسائل وكتب لغير أفلاطون وأرسطوطاليس، نقلت إلى العربية منسوبة او منحولة، نشر بعضها، ولا يزال البعض الآخر رهين الانتظار، ومنها كتاب (لغز قابس) نقل ابن مسكويه، نشره رينه باسيه مع ترجمة فرنسية وتعليقات عام 1798 بالجزائر[1]، ويعتبر من المصادر الرئيسة التي انتفع بها المفكرون

---

[1] «لُغز قابس» هو من مختارات أبي علي أحمد بن محمد مسكويه (ت 421هـ) في كتابه المعروف بـ(جاويدان خرد) الذي نشره د. عبد الرحمن بدوي تحت عنوان (الحكمة الخالدة)، مؤكداً فيه أنه ليس من اعمال مسكويه في النقل لأنه كان يجهل اليونانية أو السريانية، ويرى أنه من اعمال احد المتقدمين في القرن الثالث وأوائل القرن الرابع (انظر مقدمة بدوي للكتاب ص54).
في الوقت الذي صحّح فيه بدوي نسبة (لُغز قابس) حرصاً منه على سلامة النص، كنا نتمنى أن يكون حرصه أيضاً ينصب على الرسالة الموسومة (مقالة في الأخلاق) التي نسبت خطأ الى الحسن بن الهيثم، حيث كنا أول من نبّه الدكتور بدوي الى ذلك الخطأ عند مجيئه الى كلية الآداب في بغداد عام 1974، فذكرنا له أنّ الرسالة ليست لابن الهيثم بل هي ليحيى بن عدي تلميذ الفارابي، فكان رده: «من الضروري اذن الاشارة الى ذلك لأن الرسالة قدمت للطبع!»، ولكن الذي حدث هو أن الدكتور بدوي نشر الرسالة المذكورة في كتاب له اسمه «دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب- بيروت 1981 ص105- 145» ولم يشر الى تنبيهنا إياه!.. ثم وقع في خطأ النسبة←

العرب، وخاصة المتكلمين منهم ممن تـأثّروا بالاتجـاه الرواقـي المتأخر. ومنها ايضاً كتـاب فلـوطرخس الموسـوم (فـي الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة) نقله قسطا بن لوقا. وكذلك كتاب (ايساغوجي) في الكليات الخمس نقل أبي عثمان الدمشقي والمؤلف هو فرفوريوس الصوري تلميذ أفلوطين، وكتاب الإيضاح في الخير المحض لإبرقلس وحججه على اثبات قدم العالم، ومسائل بـرقلس في الأشياء الطبيعية، نقلهما إسحاق بن حنين، ثـم كتـاب معاذلـة النفس المنسوب لهرمس، وفصلة من كتاب أسطوخوسيس الصغرى لإبرقلس.

ونُشرتْ - مع التحقيق - مقـالات للإسـكندر الأفروديـسي مقدارها عشر، قدّمها للباحثين الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (أرسطو عند العرب)، وقد تبين له أنَّ الرسالة الثانية منها ليـست للإسكندر بل هي منتزعة من كتاب (عناصر الثاؤلوجيا) لإبرقلس، وقد ضاع الأصل اليوناني لتسع من هذه المقالات، ولم تبـقَ غيـر الترجمة العربية[1].

---

←الثنائية حيث قال ما نصه: (مقالة في الاخلاق للحسن بن الهيثم او ليحيى بن عدي) دون ان يجشم نفسه عناء التحقيق في نسبتها لاحدهما، علماً أن زميلاً لنا هو الدكتور ناجي التكريتي كان قد انتهى من تحقيقهـا ضـمن دراسـة لـه للدكتوراه في المملكة المتحدة.

أقول هذا لأنني أعتقد أنَّ التواضع العلمي صفة محببة، يجب أن يتميـز بهـا الباحثون العرب، ولا ضير ولا عيب في قول الحق سواء كان لك او عليك!.

[1] انظر: د. عبد الرحمن بدوي- مخطوطات أرسطو في العربيـة، القـاهرة 1959.

ونشر الأستاذان ريتشارد فالتزر وبول كراوس(الرسائل الفلسفية لجالينوس الحكيم) تحت عنوان: جوامع لمحاورات أفلاطون، وقد ضاع نصها اليوناني وبقي العربي فقط.

وكان لبطليمس(نحو 90- 168م) كتاب اشتهر عند العرب تحت اسم (المجسطي) لعب دوراً مهماً في الاتجاه العلمي عصر ذاك، وقد وضع العلماء العرب عليه عدّة شروح وتعليقات كان من أهمها للفارابي وابن الهيثم وابن سينا كما فعلوا تماماً بالنسبة لكتاب أقليدس(القرن الثالث قبل الميلاد) الموسوم (مبادىء الهندسة المسطحة) حيث شرح أبو نصر الفارابي صدر المقالة الاولى وصدر المقالة الخامسة منه.

وتعتبر بلاد الأندلس أيضاً همزة الوصل بين حضارتين سامقتين إحدهما سبقت الأخرى، فلقد قيل إنَّ انتقال المؤلفات العربية الى اللغة اللاتينية ارتبط باسم العالم اللاهوتي الدومينيكاني ريمون دي پنيافورته (نحو 1180-1275م) الذي كان رئيساً لاساقفة طليطلة. وفي هذه المدينة العربية كان المسلمون يعيشون جنباً الى جنب مع المسيحيين؛ وكان وجودهم في عاصمة الملك ومقر رئيس الأساقفة؛ مما دفع جيرانهم إلى الاهتمام بالحياة العقلية الإسلامية.. وفي طليطلة ذاتها أسس القديس ريمون ديواناً للترجمة يشرف عليه جنديسالينوس (ت1151م) ومهمته كانت ترجمة أمهات الكتب العربية، عمل - كما يقول يوسف كرم[1]- بمعاونة بعض اليهود،

---

[1] انظر: يوسف كرم- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة 1957 ص84- 85.

وخاصة ابن داود الذي تنصر فسمي يوحنا، حيث كان هذا الأخير ينقل من العربية إلى الأسبانية، فينقل جنديسالينوس منها الى اللاتينية، فترجما اجزاء من كتاب الشفاء لابن سينا؛ هي المنطق وما بعد الطبيعة ومقتبسات من الطبيعيات، وكتاب إحصاء العلوم للفارابي، وينبوع الحياة لابن جبرول. وترجما أيضاً رسالة العقل والمعقول للكندي، ورسالة قسطا بن لوقا في الفرق بين النفس والروح، ومقاصد الفلاسفة للغزالي، وكتبا لمحمد بن جابر المعروف بالبتاني، وأحمد بن كثير الفرغاني وغيرهم.

وبعد رحيل جنديسالينوس، أسندت مهمة الترجمة الى جيراردو داكريمونا (ت 1187م) وهو إيطالي الأصل. ترجم من العربية الى اللاتينية بعض كتب أرسطوطاليس كالتحليلات الثانية (البرهان) وشرح ثامسطيوس عليها، والسماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والمقالات الثلاث الأولى من الآثار العلوية. ورسالة النوم والرؤيا والماهيات (الجواهر) الخمس للفيلسوف الكندي. وترجم كتاب القانون في الطب لابن سينا، وكتاب المجسطي لبطليمس، وكتاب الإيضاح في الخير المحض لبرقلس. وكتاب المناظر للحسن بن الهيثم، وشرح الفارابي على السماع الطبيعي، وكذلك ترجم عدة رسائل فلسفية للإسكندر الافروديسي[1].

ويرى الدكتور إبراهيم مدكور أن هذه الترجمات الى اللاتينية «احتفظت لنا بنصوص لم نقف بعدُ على اصولها العربية، وفيها ما

---

[1] انظر: يوسف كرم- المصدر السابق، ص87.

يعين على تحقيق نصوص ساء نسخها، لا سيما وهي ترجع في الغالب إلى أصول أقدم عهداً، وربما كانت بخط المؤلف نفسه»[1].

وإن الحديث ليطول بنا اذا تعقبنا المنقول عن اللسان الأعجمي إلى اللسان العربي، ولكنّ الذي ذكرنا هو جزء مما هو موجود فعلاً، ولا يزال قسم آخر منه طي الكتمان، ولعلّ الزمن آتٍ في القريب العاجل الى استكشاف كنوزنا ومأثوراتنا الضائعة والوقوف على اسرار نهضتنا الكبرى في عصرها الزاهر.

32- تلك صورة للمنحنى العام للفكر الفلسفي عند العرب، عرضناها لك بتحديد وتأصيل وأمانة، ووضعناها في إطارها المخصص لها. آملين أن تكون دراستنا في كتابنا (فلاسفة مسلمون) الذي صدر عن دار الشروق في القاهرة عام1987 أداة توضح السبيل الذي اخترناه من نماذج هذا الفكر ونوازعه وابداعاته، وقد استعنا في تنظيمه وتأليفه ببعض بحوثنا السابقة، حيث حاولنا أن نضع تنظيراً نحدد فيه معالم تلك (المواقف) في بعض ميادين المعرفة الفلسفية؛ كي نحقق الغاية والمنهج معاً في بناء هذا الصرح المتنوع من الفكر الفلسفي عند العرب.

---

[1] انظر: د. إبرهيم مدكور- في الفلسفة الاسلامية، القاهرة 1976، 2/ 168.

## فهرس المصادر والمراجع


- الأشعري- أبو الحسن:
  - مقالات الإسلاميين، القاهرة، 1950.
- ابن حجر العسقلاني:
  - تهذيب التهذيب، طبعة حيدر آباد، 1325هـ.
- ابن خلكان:
  - وفيات الأعيان، القاهرة، 1275هـ.
- ابن الأثير:
  - الكامل في التاريخ، بيروت، 1967.
- ابن أبي أُصيبعة:

-عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق. د. نزار رضا، بيروت 1965.

- د. إبراهيم مدكور:
  - الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، القاهرة 1947، 1974.
- ابن تيمية:
  - كتاب نقض المنطق، القاهرة، 1951.
- ابن سينا:
  - منطق المشرقيين، القاهرة 1910.
- ابن المرتضى:
  - كتاب المنية والأمل، طبعة حيدر آباد، 1316هـ.
- ابن النديم:
  - كتاب الفهرست، القاهرة 1348هـ.

• أبو البركات البغدادي:
- كتاب المعتبر، طبعة حيدر آباد، 1935.
• أبو حيان التوحيدي:
- الامتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة 1939.
• المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، بغداد 1970.
- الأدب والإنشاء والصداقة والصديق، مصر 1323هـ.
• أحمد أمين:
- ضحى الإسلام، القاهرة 1941.
• أحمد لطفي السيد:
- علم الأخلاق الى نيقوماخوس (الترجمة العربية)، القاهرة 1924.
• إسماعيل مظهر:
- تاريخ الفكر العربي، بيروت، بدون تاريخ.
• أفلوطين:
- كتاب التاسوعات (الربوبية- تحقيق د. عبد الرحمن بدوي تحت اسم أفلوطين عند العرب) القاهرة 1955.
• ألكسندر بوليج:
- الغنوصية (بحث منشور في الدراسات العربية والإسلامية بجامعة توبنغن- الترجمة العربي) بيروت 1974.
• أنور الجندي:
- أضواء على الفكر العربي الإسلامي، القاهرة 1966.
• التهانوي:

- كشاف اصطلاحات الفنون، القاهرة 1963.

• د. توفيق الطويل:

- قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة 1958.

• د. جعفر آل ياسين:

- فلاسفة يونانيون: من طاليس إلى سقراط، بغداد، ط. الثالثة 1985.

- المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب، بيروت ط. الرابعة 1984.

- فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي، بيروت ط. الثانية 1983.

- الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت 1978.

- الابتداعية في الفكر الاسلامي، مجلة الآداب، بيروت1/ 1951.

• جابر بن حيان:

- مختار رسائل جابر بن حيان، نشرة بول كراوس، القاهرة 1954هـ.

• د. جواد علي:

- يوحنا الدمشقي، مجلة الرسالة، القاهرة 612/ 1945.

- البحث العلمي عند العرب، مجلة المجمع العلمي العراقي7/ 1960.

• د. حسن ابراهيم حسن

- تاريخ الإسلام السياسي، القاهرة 1935.

• الحسن بن الهيثم:
- كتاب المناظر، تحقيق د. عبد الحميد صبره، الكويت 1983.
• الخطيب البغدادي:
- تاريخ بغداد، القاهرة 1349هـ.
• الخياط المعتزلي:
- كتاب الانتصار، القاهرة، 1344هـ.
• دي بور:
- تاريخ الفلسفة في الاسلام (ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة) القاهرة، بدون تاريخ.
• د. زكي نجيب محمود:
- تجديد الفكر العربي، القاهرة- بيروت 1971.
- المعقول واللامعقول في تراثنا، القاهرة- بيروت، بدون تاريخ.
• سعد الدين التفتازاني:
- شرح العقائد النسفية، القاهرة 1304هـ.
• د. سيد حسين نصر:
- ثلاثة حكماء مسلمين (الترجمة العربية)، بيروت 1971.
• الشهرستاني:
- كتاب الملل والمنحل، القاهرة 1961.
• صدر الدين الشيرازي:
- كتاب المبدأ والمعاد، طبعة حجرية، طهران، بدون تاريخ.
• الطبري- ابن جرير:

- تاريخ الرسل والملوك، القاهرة 1323هـ.

• د. طه حسين:

- آراء حرة (مجموعة بحوث) القاهرة، بدون تاريخ.

• الطوسي- ابو الحسن:

• مقدمة في المدخل الى علم الكلام (نشرت ضمن كتاب: الذكرى الالفية للشيخ الطوسي) جامعة مشهد 1972.

• عباس محمود العقاد:

- الثقافة العربية اسبق من ثقافة اليونانيين والعبريين، القاهرة، بدون تاريخ.

- مولد الفلسفة الاسلامية، مجلة الكتاب، القاهرة 1/ 1946.

• عبد الحسين شرف الدين:

- كلمة حول الرؤية، صيدا، لبنان 1952.

• د. عبد الرحمن بدوي:

- مذاهب الاسلاميين: المعتزلة والاشاعرة، بيروت 1971.

- من تاريخ الالحاد في الاسلام، القاهرة 1945.

- ارسطو عند العرب، القاهرة، 1947.

- أفلاطون في الإسلام (نصوص محققة) طهران 1974.

- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (بحوث مترجمة)، القاهرة 1946.

- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت 1965.

- مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة 1959.

• عبد الرزاق الحسني:

- الصابئون، بيروت، 1958.

● د. عبد الحليم منتصر:

- تاريخ العلم، القاهرة، ط. الخامسة، 1973.

● د. عز الدين آل ياسين:

- مذهب الحسن البصري في القدر، مجلة الألواح، بيروت 150/1.

● د. علي سامي النشار:

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، 1966.

● الفارابي:

- تحصيل السعادة، تحقيق د. جعفر آل ياسين، بيروت، ط. الثانية

- إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، القاهرة 1949.

● فان أس:

- بحث عن علم الكلام (مجلة الدراسات العربية والإسلامية، جامعة توبنغن الترجمة العربية) (بيروت 1974).

● فرانتز روزنتال:

- مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي (الترجمة العربية) بيروت 1961.

● فرفوريوس الصوري:

- كتاب ايساغوجي (المدخل)، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة 1952.

● د. فضل الرحمان:

- الفلسفة الإسلامية الحديثة (ضمن كتاب الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة - جمع وتقديم د. محمد خلف الله) القاهرة، 1955.

- القاسمي- جمال الدين:
  - كتاب الجهمية والمعتزلة، القاهرة 1331هـ.
- الكليني- محمد بن يعقوب:
  - كتاب أصول الكافي، طبعة طهران، 1278هـ.
- د. محمد محمدي:
  - الأدب الفارسي، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1967.
- المرتضى- الشريف:
  - كتاب الأمالي (غرر الفوائد)، القاهرة 1323هـ.
- المفيد- محمد بن محمد النعمان:
  - اوائل المقالات في المذاهب المختارات، تبريز، 1363هـ.
- المسعودي:
  - مروج الذهب، القاهرة 1346هـ.
- مصطفى عبد الرازق:
  - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة 1944.
- ناجية مراني:
  - مفاهيم صابئية مندائية، بغداد، 1981.
- د. نجيب بلدي:
  - مدرسة الاسكندرية وفلسفتها، القاهرة 1962.
- هنري كوربان:

- تاريخ الفلسفة الإسلامية (الترجمة العربية) بيروت 1966.

• يوسف كرم:

- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة 1957.

## من كتب المؤلف

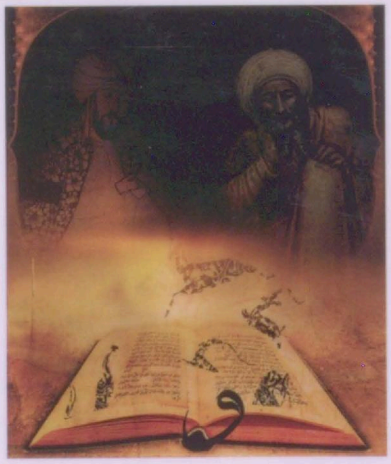
- صدر الدين الشيرازي- مجدّد الفلسفة الإسلامية، بغداد 1955.

(ترجم الكتاب إلى اللغة الفارسية من قبل احد الاكاديميين بدون أخذ موافقة المؤلف، ونشرته جامعة أصفهان عام 1962).

- ابن سينا وفلسفته الطبيعية. جامعة أكسفورد، المملكة المتحدة.
- الإنسان ومواقفه من الكون في العصر اليوناني الأول. الكويت 1970.
- فلاسفة يونانيون- من طاليس إلى سقراط. ط. الثالثة، بغداد 1985.
- مؤلفات الفارابي (بالاشتراك) بغداد 1975.
- المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب. ط. الرابعة، بيروت 1983.
- فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي. ط. الثانية، بيروت 1983.
- الفيلسوف الشيرازي. بيروت 1978.
- الفارابي: كتاب تحصيل السعادة (دراسة وتحقيق). ط. الثانية، بيروت 1983.
- المنطق السينوي- عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا. بيروت 1983.
- فيلسوف عالم- دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي. بيروت 1984.
- الفارابي في حدوده ورسومه. بيروت 1985.

• الفارابي: كتاب التنبيه على سبيل السعادة (دراسة وتحقيق)ط. الثانية، بيروت 1987.
• الفارابي: رسالتان فلسفيتان (دراسة وتحقيق). بيروت 1987.
• فلاسفة مسلمون. القاهرة 1987.
• الفكر الفلسفي عند العرب. ط. الاولـــى، بيـــروت 1987.ط. الثانية، بيروت 1993.
• الفارابي: كتاب التعليقات (دراسة وتحقيق). بيروت 1988.
• الفارابي: الأعمال الفلسفية. ط. الاولى، بيروت 1992.
• ابن سينا: كتاب السماع الطبيعي (نشرة تحقيقية جديدة) معـــدّ للنشر.

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد 534 لسنة 2012



المنهج النقدي للتاريخ الفكر الديني وانحناءاته حاسة الاجتهاد الزامية النقد صور ومواقف رأيان مستقطبان طريقة التخريج تباين السبل الأسانيد ووسائلها حجج وغايات شكلية ضعف في الهدف والغاية الطريق النقدي الذي نريد مفاهيم حضارية صفة الاسترسال النقلي محاولات التدوين عواطف ونزوات شخصية تعسف السلطة أين هو الحل؟ منهجية الشك العلمي هي السبيل اللاحب.

تراث متنوع أهداف وغايات أصالة هذا الفكر دلالة الابتكار فيه الإبداع عملية منفصلة متتالية سبيل التحليل والتركيب الأصالة تتفق نوعاً وتختلف كيفاً نسبية الأصالة مفهوم الاصالة في الفكر العربي مجالها في العلم والفلسفة العقل هو طريق الأحكام معنى التجديد في الفكر دلالة النقد الباطني من الداخل الى الظاهر تشعّب المواقف القرآن منبع أصيل ثنائية السماء والارض نظرة ميتافيزيقية جديدة.

مفكرون أحرار ليسو هم إمعات للحاكمير نماذج صادقة من مواقفهم رأي للدكتور ط حسين أين هو المنهج؟ تنوع الوسائل منهج الأصوليين منهج الفلاسفة الجمع بين المنهجين.

المركز العلمي العراقي

بغداد

البريد الالكتروني

sci.studies@yahoo.com

بيروت - لبنان

Email: iraqsms@gmail.com

iraqsms@ymail.com

www.daralbasaer.com